Los pobres en los escritos de Gustavo Gutiérrez: alteridad excluida reveladora de Dios

Miguel Ángel Miranda Hernández

Tesis

en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de licenciatura en Ciencias Teológicas

Profesor guía: Dr. Roy May

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
29 de Agosto de 2005

Los pobres en los escritos de Gustavo Gutiérrez: alteridad excluida reveladora de Dios

Tesis
Sometida el 29 de Agosto de 2005 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Miguel Ángel Miranda Hernández

Tribunal integrado por:

____

MSc. Mireya Baltodano, Decana

____

Dr. Roy May, Profesor Guía

____

Dr. Victorio Araya, Dictaminador

____

Dr. Daniel Chiquete, Lector

Dedicatoria

Con mucho cariño y respeto

a tantos “otros” y “otras” excluidos y excluidas en Bolivia,

que me enseñan a leer el evangelio.

A Gustavo Gutiérrez y tantos teólogos y teólogas de la liberación,

comprometidos con el caminar

de nuestros pueblos latinoamericanos, pobres y creyentes.

A Nayra Libertad, Luis Ignacio y Juanita,

hijas e hijo de este pueblo,

entrañable don del Dios de la Vida.

Agradecimientos

A todos los amigos y amigas del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz (Bolivia). A todos los amigos y amigas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José (Costa Rica).

A Roy May, por su paciente acompañamiento en la gestación de esta tesis.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

La Teología Latinoamericana de la Liberación y la opción por los pobres

Es ampliamente conocido el surgimiento, a finales de los años 60, de un movimiento teológico-pastoral en América Latina, la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL). Para muchos, ella vendría a convertirse en una original reflexión y articulación teológica, producto de una refrescante actualización del Evangelio en el corazón de la realidad latinoamericana y los movimientos de liberación. Sin embargo, en no pocos casos, para los sectores dominantes de la sociedad y de las iglesias, la TLL ha significado una "piedra de tropiezo" (Cf. Oliveros 1977, 15; Tamayo-Acosta 2000, 7-8; 13-16; Comblin 1993, 29-56; Libanio 1993, 57-78; Oliveros 1977, 300-333).

A 40 años de vigencia, los balances y opiniones en torno a la TLL son dispares. Para algunos, queriendo ver en ella nada más que una elaboración "pseudo-teológica" en función del paradigma sociológico marxista, luego de la caída del socialismo real, la TLL ya sería historia superada (Cf. Comblin 1993, 48-49; Libanio 1993, 73-75; Tamayo-Acosta 1994, 5-6). Para otros, sin embargo, la TLL representa un movimiento teológico que tiene una evidente vitalidad y, reubicándose en las nuevas coordenadas históricas, estaría demostrando efectivamente su fortaleza y fecundidad (Cf. Tamayo-Acosta 1994, 5-11; 14-15; 20; Susin 2000, 7-8; Richard 2004, 15-17). En esta investigación asumimos el marco de esta segunda comprensión del proceso de la TLL, pues consideramos que se ajusta más a los hechos. El desarrollo de esta misma investigación corroborará la validez de este presupuesto.

Según la apreciación de Gustavo Gutiérrez –uno de los fundadores de este movimiento teológico y autor elegido en nuestro estudio–, dos aspectos fundamentales destacan en la TLL como su aporte más original: el método teológico y la opción por los

pobres (Gutiérrez 1982, 257). Su opinión no es aislada, pues lo mismo piensan otros estudiosos de la TLL (Tamayo-Acosta Acosta 2000, 8-9; Sung 2005, 40).

Este segundo aspecto –la opción por los pobres– representa "una auténtica revolución copernicana para la Iglesia" (Boff y Elizondo 1986, 165). La opción por los pobres es "el principio generador y articulador del nuevo quehacer teológico; más aún, el eje de la nueva manera de ser seres humanos y cristianos en América Latina y, en general, en el tercer mundo" (Tamayo-Acosta 1994, 32; 2000, 64). La opción por los pobres es "una verdad teológica, que hunde sus raíces en el misterio de Dios como Dios de los pobres, y una verdad cristológica que tiene su fundamento en la opción fundamental de Jesús por los marginados" (Tamayo-Acosta 2001, 18). La opción por los pobres presupone "situarse en la perspectiva del pobre" (Tamayo-Acosta 2000, 61); por ello el concepto responde más bien a una praxis y a una situación hermenéutica que a una elaboración conceptual abstracta. Los pobres son para la TLL lugar social, político, teologal-teológico y hermenéutico. Los pobres son *sujetos históricos* que han hecho irrupción desde el "reverso de la historia" (Gutiérrez 1977) y desde ahí interpelan a la sociedad, a la Iglesia y a la teología. Los pobres son, en suma, lugar teológico por excelencia (Tamayo-Acosta 2000, 62) por ser el lugar privilegiado de revelación del Dios cristiano y por ser el lugar privilegiado para hacer teología cristiana (Lois 1988, 305).

Para la TLL, la pobreza es una realidad históricamente existente (Lois 1988, 298). Es *inicial y radicalmente* una realidad socioeconómica, colectiva y estructural (Ellacuría y Richard 1993, 1044). La pobreza es, asimismo, una realidad dialéctica (contrapuesta a y producida por la riqueza) y conflictiva, por cuanto es un fenómeno social producido y no un hecho natural (Boff y Pixley 1986, 19).

Pero, además de la pobreza socioeconómica, la TLL entiende que la pobreza se da también en el ámbito sociocultural a través de la discriminación étnica, racial, cultural y de género. Los pobres, desde donde se elabora la TLL, son las "clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas; la mujer de esos sectores sociales es doblemente explotada, marginada y despreciada" (Gutiérrez 1982, 248 más la nota 55).

Sobre estas formas específicas de pobreza se ha venido desarrollando, a partir de los años 90, una mayor reflexión teológica desde la TLL y hecha por los y las mismas/os sujetos protagonistas de esa "pobreza con rostro". Ello viene haciendo posible la emergencia de "nuevos sujetos teológicos" (Tamayo-Acosta 1994, 92-119; Román 2003, 101) y nuevos lugares y desafíos teológicos (Tamayo-Acosta 1994, 119-156). A partir de ello se vienen desarrollando teologías específicas de la liberación desde la perspectiva de la mujer (Aquino 1992; Tamez 1986 y 1989; Gebara 1993, 199-213; 2001, 232-235; Tamayo-Acosta 1994, 96-109) y desde la perspectiva indígena y negra (Cf. López Hernández 2005; Esquivel 1990; Hurbon 1990; Beozzo 1990; Mires 1991; Frisotti 2005; Wagua 1990; Estermann 2005). La emergencia de estos sujetos oprimidos reivindica nuevas perspectivas para la interpretación bíblica y la reflexión teológica, en un escenario de globalización que, radicalizando la opresión de los pobres, los convierte en excluidos, "población sobrante" del sistema, aquellos que en una economía neoliberal ni siquiera son necesarios para ser explotados (Gutiérrez 1995, 272; Escanone 2001, 188). En este escenario se hacen presentes desafíos específicos para la TLL como el tema de la religión idolátrica del Mercado (Assmann 1989 y 1994; Sung 1991 y 1993; Hinkelammert 1999) y el desafío ecológico (Boff 1996; May 2002; Gebara 1989).

La opción por los pobres no se reduce, por tanto, a "una consecuencia moral o a una actitud puramente psicológica de compasión o a una visión asistencial de la atención a los pobres" (Tamayo-Acosta 1994, 32). La opción por los pobres contiene una densidad ética, teologal y teológica (Pixley y Boff 1986, 127). El componente teológico de la opción por los pobres parte del presupuesto de que Dios opta por ellos (Pixley y Boff 1986, 131 y 133). Si bien no existe identidad metafísica entre los pobres y Cristo, sí existe identificación histórico-salvífica (Pixley y Boff, 143).

Los pobres como alteridad excluida reveladora de Dios

Nuestro estudio se ubica en este marco conceptual descrito, pero situándose de manera específica en una perspectiva que atraviesa toda la experiencia y la concepción de la pobreza en Gutiérrez: los pobres como alteridad excluida reveladora de Dios; es decir,

la experiencia fundamental del encuentro con los pobres como *los otros excluidos*, los que irrumpen –como sujetos– en el sistema y lo interpelan desde su perspectiva propia; y haciendo esto, se convierten en un lugar de revelación del Dios del Reino.

Consideramos relevante la perspectiva específica que asume nuestro estudio para el contexto económico-político en que nos encontramos y para el "status questionis" de la opción por los pobres en la TLL. Muchos advertimos que se produce –sobre todo en espacios hegemónicos de la sociedad y de la Iglesia– una franca ambigüedad en el uso de los términos "pobres", "pobreza", "opción por los pobres", uso acompañado de prácticas políticas y pastorales contrarias a lo que la TLL desde sus orígenes quiso señalar con ellos (Cf. Comblin 1993, 51-52). En ello se hace evidente el vaciamiento e incluso distorsión del sentido original de la comprensión de los pobres y la pobreza en la TLL.

Situándonos en el contexto actual de exclusión –radicalización del empobrecimiento– los dos temas de la TLL destacados por Gutiérrez cobran actualidad. En la medida en que, bajo el dominio absoluto de la ideología neoliberal, la opresión de los sectores empobrecidos ha derivado en exclusión, aquella fundamental intuición de la TLL respecto de los pobres como sujeto histórico y sujeto teologal-teológico ha ido desplegándose a través de la emergencia de sujetos diversos que elaboran diferentes teologías de liberación. Hoy se percibe la necesidad de articular estas diferentes teologías de la liberación sobre la base de esta tierra matriz común: la experiencia fundamental ética y teologal-teológica de encuentro con los y las pobres.

La articulación de las categorías alteridad y exclusión responde, según nos parece, a un gran desafío del contexto actual de exclusión extrema por el enseñoramiento del Mercado y la imposición de un pensamiento monocultural. Los excluidos no son una masa informe, sino son sujetos –individuales y colectivos– con dignidad y palabra, en quienes es identificable un conjunto de mecanismos y procesos de opresión y también de resistencia liberadora. Más radicalmente, los pobres-excluidos son los "otros" (alteridad, exterioridad, infinito) irreductibles a toda conceptualización o interpretación negadora

que se intenta hacer de ellos desde el sistema hegemónico o "Totalidad" (Dussel 1974, 38). Los pobres como alteridad emergen como una crítica a todo sistema que de alguna u otra forma los crea. Desde el hecho de su sufrimiento y exclusión, los pobres –alteridad excluida– revelan una trascendencia a toda Totalidad.

Si bien Gutiérrez no desarrolla ampliamente el concepto de alteridad en relación con concepto de los pobres, sí lo menciona (1982, 61, 89, 237, 243, 248, 253; 2001, 246-253; 2003a, 185-188; 101-104; 1977, 23-55) y sus intuiciones básicas están llenas de él. Este hecho es destacado por algunos autores (Gogol 2004, 140; Tamayo-Acosta 1994, 92-96) y su clarificación es precisamente el objetivo de esta investigación.

Es más, nos parece que la "comprensión" de los pobres como los otros excluidos, es el núcleo de articulación de aquello que para la teología de Gutiérrez es central: el método teológico y la espiritualidad. La vivencia/recepción del pobre como alteridad se acerca mejor a las profundidades del "pozo de aguas vivas" de nuestra experiencia cristiana que percibe la inseparabilidad del amor al prójimo y el amor a Dios (Cf. Gutiérrez 1983).

Cuando Gutiérrez y toda la corriente liberadora en América Latina –en la filosofía, la teología, la pedagogía y otros ámbitos– hablan de "el otro", la "alteridad" o la "exterioridad", se están refiriendo a el "totalmente otro" de Emmanuel Lévinas (Lévinas 2002, 57); es el Otro como absoluto, que es "una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal" (Guillot 2002, 25). Lévinas, a partir de su dolorosa experiencia del holocausto judío, sentó las bases teóricas para la comprensión de esta experiencia en el marco de un discurso filosófico trans-moderno (Cf. Lévinas 2002; Maria 1997, Guillot 2002; Dussel 1998, 359-368, incluidas las notas 475-564; Assmann 1994, 14-15). Dussel y Gutiérrez, entre otros filósofos y teólogos latinoamericanos, recogieron y dieron nombre a la categoría levinasiana de la alteridad: los "otros" son los indígenas, las mujeres, los negros,…

A lo largo del desarrollo de la tesis veremos cómo toda la "comprensión" que Gutiérrez tiene de los pobres y la pobreza está sustentada en la riqueza de su experiencia

de fe a partir de ellos y ellas, está penetrada de esta perspectiva que se decanta en el lenguaje y la estructura de su teología. Más aún, en escritos recientes él identifica la "complejidad del mundo del pobre" con su alteridad, e insiste en la necesidad de profundizar esa realidad, "entrar en el detalle de la diversidad y advertir su fuerza interpeladora" (2003, 102). Nuestra investigación se propone asumir este desafío.

Propuesta de la tesis

Asumiendo el conjunto de estos antecedentes y marco conceptual, esta investigación tiene el fin de exponer cómo el concepto "los pobres" de Gustavo Gutiérrez puede traducirse por "alteridad excluida reveladora de Dios". Ello, a partir de una lectura de sus escritos, sobre todo el ensayo "Teología desde el reverso de la historia" (1977; 1982, 217-276). Se trata de una lectura conscientemente asumida como "lectura hermenéutica" desde las propias vivencias y precomprensión de quien realiza esta investigación y en diálogo con otros teólogos y teólogas latinoamericanos/as. En el marco de este propósito los objetivos de esta investigación son:

Objetivos

General:

Plantear el concepto "los pobres" de Gustavo Gutiérrez como "alteridad excluida reveladora del Dios del Reino"

Específicos:

a) Describir el concepto "los pobres" en Gustavo Gutiérrez a partir de una lectura de sus escritos, sobre todo del ensayo "Teología desde el reverso de la historia".
b) Analizar cómo "los pobres" son para Gustavo Gutiérrez una interpelación ética, histórica y teológica.
c) Explicar por qué el concepto "los pobres" de Gustavo Gutiérrez es traducible por "alteridad excluida reveladora del Dios del Reino".

En función de esos objetivos, planteamos la siguiente hipótesis que guía nuestra investigación: *El concepto de pobreza en Gustavo Gutiérrez está planteado no como un*

problema técnico–abstracto, sino como una interpelación ética, histórica y teológica por parte de los pobres, sujetos de su liberación.

Delimitaciones

Bibliográficamente, este estudio se limita a atender la producción de Gustavo Gutiérrez de los años 70 y 80, poniendo un énfasis particular en el ensayo "Teología desde el reverso de la historia" (Gutiérrez 1977; 1982, 217-276) y sin que ello nos quite libertad para acudir cuando sea conveniente a escritos más actuales.

Conceptualmente, este estudio se concentra en las nociones: pobres y pobreza, sujetos de liberación y "alteridad excluida", a partir de las cuales hace la lectura de los escritos de Gustavo Gutiérrez.

Abordaje metodológico

La investigación comprende la revisión bibliográfica de la obra de Gutiérrez (con la delimitación ya mencionada) y la revisión bibliográfica selectiva sobre: pobres-pobreza, historia de la Teología de la Liberación y Gustavo Gutiérrez. Pero, más propiamente, la metodología de este estudio consiste en una hermenéutica de la teología de Gustavo Gutiérrez, a través de unas delimitaciones precisas y bajo una clave de interpretación (los pobres como alteridad excluida) que tiene respaldo objetivo tanto en algunos escritos de Gutiérrez como en otra literatura sobre él o emparentada con los temas centrales de su teología. Hago una lectura interpretativa de los escritos de Gutiérrez desde mi propia realidad personal. Ella está puesta en evidencia y en acción. En ella están presentes: experiencias, sensibilidad, precomprensión, contexto y expectativas.

Asumo los riesgos de toda interpretación, a saber, que la precomprensión personal degenere en subjetivismo (Segundo 2005, 3). Sin embargo no es un riesgo que se asume sin base alguna, pues la clave de interpretación propuesta –los pobres como alteridad excluida– si bien surge de motivaciones y percepciones personales, tiene un asidero objetivo en los textos de Gutiérrez y en otras percepciones y lecturas sobre él. Como en todo círculo hermenéutico, cada uno de los dos elementos se enriquecen mutuamente al

mismo tiempo que se limitan. Asumo este principio regulador y enriquecedor de todo proceso hermenéutico.

En la medida que esta relación hermenéutica se produce, considero que este estudio contiene un aporte original. No se trata, pues, de una lectura pasiva de unos elementos pasados y muertos, sino más bien una lectura activa –desde mi propia realidad contextual, expectativas y sensibilidad– de un objeto a su vez vivo y dinámico –la TLL–, que tiene un proceso de crecimiento y forma parte de un contexto. Por ello mismo, a momentos el lector advertirá que la investigación parece no ceñirse estrictamente a "los escritos de Gutiérrez" y más bien advertirá que se mueve en todo el ámbito de la TLL. Ello sucede de manera progresiva a medida que se avanza en el desarrollo de la tesis. Asumimos que este hecho se justifica a partir de este planteamiento metodológico y también ello se debe al lugar y el significado de Gustavo Gutiérrez dentro de la TLL.

El plan de la tesis

La tesis contiene tres capítulos. En el primero hacemos una exposición descriptiva de las nociones que Gutiérrez refleja en sus escritos respecto de los pobres y la pobreza. De esta primera exposición destacamos algunos elementos que se relacionan directamente con el cometido de nuestra investigación.

En el segundo capítulo, asumiendo los términos y conceptos de la hipótesis, desarrollamos un análisis de los pobres como sujeto de su liberación, sujeto cuya presencia y acción contienen una interpelación creadora ante todo sistema vigente. Nosotros desarrollamos esta interpelación creadora en los niveles histórico, ético y teológico. Entendemos que en la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación está contenida de manera más cabal la idea de los pobres "como alteridad excluida reveladora del Dios del Reino".

La confirmación de la hipótesis realizada a través del desarrollo de los dos primeros capítulos nos abre las puertas finalmente al objetivo central de la tesis, a saber, el planteamiento de la noción "pobres" en Gutiérrez como "alteridad excluida reveladora

del Dios del Reino”. De ello nos ocupamos en el tercer capítulo en el que, por tanto, está contenida la propuesta propiamente de nuestra investigación. En este capítulo final describimos, en primer lugar, algunas formas o componentes del encuentro con los pobres –los “otros excluidos”– en cuanto una experiencia fundamental subyacente en la teología de Gutiérrez y en la TLL. Luego desarrollamos la intuición de la “irrupción de los pobres” –núcleo central de aquella experiencia fundamental– en cuanto experiencia de Revelación. Finalizamos el capítulo desarrollando muy brevemente, como un apéndice conclusivo, la idea de la TLL como “teopraxeología fundamental”.

CAPÍTULO I

NOCIONES DE *POBREZA* Y *POBRES* EN LOS ESCRITOS DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

En la teología de Gustavo Gutiérrez, uno de los primeros sistematizadores de la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL), el tema de la pobreza y los pobres ocupa un lugar central. Él mismo lo dice: "En la teología de la liberación hay dos intuiciones centrales que fueron además cronológicamente las primeras, y que siguen constituyendo su columna vertebral. Nos referimos al método teológico y a la perspectiva del pobre" (1982, 257). Su importancia radica en que constituyen una "clave para comprender el sentido de la liberación y revelación del Dios liberador" (Gutiérrez 1982, 258).

En este primer capítulo nos abocamos a estudiar y describir la concepción que Gutiérrez tiene de los pobres y la pobreza en sus escritos. El capítulo tiene cuatro apartados. En los dos primeros hacemos una exposición de aquello que encontramos en los escritos de Gutiérrez referido al tema. En los dos últimos recogemos de esa exposición dos puntos relacionados con los objetivos de nuestra investigación y los profundizamos con el fin de preparar el terreno para introducirnos en el punto de mira específico de nuestra investigación, a saber, la comprensión de los pobres como alteridad excluida reveladora del Dios del Reino.

Expresiones, imágenes y nociones

En una revisión de los escritos de Gustavo Gutiérrez se advierte una gran variedad de expresiones, imágenes y nociones referidas a la pobreza y los pobres. No son conceptos cerrados. En muchos casos señalan una dinámica referida a dos o tres elementos. Por su riqueza,

en este primer apartado hacemos una breve exposición de estas expresiones, imágenes y nociones para tener un mejor acercamiento al objeto de nuestro estudio. La presentación se hace en un orden aleatorio. No hacemos, en esta primera instancia, una mayor clasificación ni comparación ni síntesis de elementos comunes, sino sólo una presentación general, con el fin de recoger la elocuencia de las expresiones y de las imágenes explicitadas en los escritos de Gutiérrez.

Cabe anotar, asimismo, que este apartado está construido a partir de una lectura de los escritos de Gutiérrez con la delimitación y sobre el marco teórico ya presentados. Y, como ya dijimos, pensamos que ninguna lectura objetiva es aséptica; por tanto, en este subapartado hacemos una especie de diálogo con el teólogo que estudiamos, a través de sus escritos. En la captación, selección, ordenamiento de estas expresiones, imágenes y nociones ponemos en juego –conciente y también, con toda seguridad, inconcientemente– nuestra propia sensibilidad, precomprensión, intereses, lógica y creatividad. Detrás de todo ello, obviamente, está nuestro "propio mundo", nuestra propia historia.

.1 Los que mueren antes de tiempo. Pobreza "real"

Para Gutiérrez la pobreza tiene una primera acepción como aquello que mata (1986a, 20). En este nivel hablamos de una pobreza que comprende las dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales, aunque no se reduce a ello, pues la vida –sobre la que atenta en último término la pobreza– conlleva un misterio mayor a las categorías puramente sociales, económicas o políticas (Cf. Gutiérrez 1986a, 20-21). Sin embargo, esta acepción de pobreza se refiere a un producto histórico, un hecho "macizo" que hay que afrontarlo en toda su complejidad. Es la pobreza que es causada por unas injustas y opresoras estructuras socioeconómicas y políticas en contra de los más débiles (Gutiérrez 1990, 306; 1982, 62). En este nivel, para tener un conocimiento crítico de la pobreza, se requiere de las ciencias humanas. Ellas son una herramienta indispensable para

identificar las causas, mecanismos y procesos de producción de la pobreza y para recuperar un lenguaje profético y místico para hablar de la pobreza (Gutiérrez 1995, 271; 1986a, 81).

En último análisis, la pobreza significa muerte: muerte injusta, muerte prematura de los pobres, muerte física, muerte destructora de personas, familias y naciones (Gutiérrez 1995, 271; 2003, 50). Se trata de la muerte por causas evitables, como el cólera o las diarreas de los niños y niñas. La muerte producida por la represión a los pobres ejemplifica de manera muy clara también esta concepción de pobreza como muerte prematura. Esta "muerte antes de tiempo" en América Latina se remonta a los inicios de la dominación colonial (Gutiérrez 1982, 98) y recorre toda nuestra historia hasta ahora (Gutiérrez 1982, 238-240). Indudablemente, esta concepción de pobreza como muerte representa un escándalo para toda conciencia humana y cristiana, un atentado contra el Reino de vida anunciado por el Señor (Gutiérrez 1986a, 20). Es una muerte no debida, un mal injustificable.

.2 Los ausentes de la historia: irrupción y presencia. Sujetos sociales e históricos

Gutiérrez se refiere a los pobres como los "ausentes de la historia" que han hecho irrupción (1982, 97, 238; 1986a, 18; 1990, 303-304). Son los que han estado ausentes y ahora hacen presencia y se convierten en sujetos sociales e históricos a través de las luchas populares por la liberación. Tradicionalmente, en las sociedades latinoamericanas, en la historia oficial de estas sociedades los pobres estuvieron ausentes o su verdad siempre fue acallada o interpretada por los dominadores. En el contexto actual (Gutiérrez se refiere sobre todo a la segunda mitad del Siglo XX), en América Latina, estos ausentes de la historia están afirmando su presencia, una "nueva presencia" a través de organizaciones populares, sindicales, campesinas (1995, 270). Se trata de una presencia activa como sujetos de su propia historia. En los escritos de Gutiérrez se percibe, pues, una dialéctica entre ausencia y presencia; ocultamiento y manifestación; anonimato y acción histórica como sujetos; víctimas de una "antigua opresión" y sujetos de una "profunda esperanza" (1982, 99).

La "ausencia de la historia" o el emerger "desde el reverso de la historia" es un tema importante en la comprensión que Gutiérrez tiene de los pobres y de su significación teológica, como lo destaca, entre otros, Victorio Araya (Cf. Araya 1983). La intuición del misterio de liberación tiene en esta dialéctica –"ausencia/presencia", "ausencia/irrupción" en la historia– un punto de arranque evidente. Lo mismo podríamos apuntar para las claves de lectura que proponemos en este estudio para la noción "pobres" en Gutiérrez –alteridad y exclusión– y para la percepción de lo que podemos llamar "misterio de alteridad".

.3 “Insignificancia” frente a la sociedad dominante. El “no persona”

Los pobres, los ausentes de la historia, son también los “insignificantes” frente a la sociedad, la economía, la religión y la cultura dominantes. Son los que no cuentan para la sociedad y para la Iglesia (Gutiérrez 1995, 272; 2001, 247). Pobres son los que no tienen peso social ni económico. En los hechos, son considerados “no personas” (Gutiérrez 1982, 248; 2003, 101), a quienes no se les reconoce la plenitud de sus derechos en tanto seres humanos (Gutiérrez 2001, 247).

Gutiérrez utiliza imágenes muy vivas para expresar estos rasgos de marginación de los pobres en su dignidad: “Pobre es, por ejemplo, el que tiene que esperar a la puerta de un hospital para ver al médico” (1995, 272). Pobre es aquel a quien se despoja mediante leyes injustas. El anonimato y la exclusión son notas características de ellos. En un contexto de globalización, los pobres son la “población sobrante” del sistema, aquellos que en una economía neoliberal ni siquiera son necesarios para ser explotados (Gutiérrez 1995, 272). Los Pobres son grandes masas de personas convertidas en

> objetos inservibles o en desechables después de uso. Se trata de aquellos que han quedado fuera del ámbito del conocimiento, elemento decisivo de la economía en nuestros días y el eje más importante hoy de la acumulación de capital (Gutiérrez 2001, 251).

.4 Los pobres de este mundo: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas, mujeres doblemente oprimidas

Para referirse a esta pobreza y a estos pobres históricos en América Latina, Gutiérrez emplea frecuentemente la frase “clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas” (1982, 243, 249, 272). Y en otras partes añade también a las mujeres en su condición de doblemente explotadas (1982, 248, nota 55; también: 1986a, 20). Se trata de los sujetos de una “antigua opresión y una profunda esperanza” (Gutiérrez 1982, 99). Es, por ello, una pobreza inscrita en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos, cuya

memoria la guardan los pobres en esa doble faceta de sufrimiento y esperanza; opresión y liberación. Por ello, el desafío es "releer y rehacer" la historia (Gutiérrez 1982, 260), para recuperar esa memoria que despierta la conciencia de la realidad de opresión y redescubre la "conciencia que los pobres tienen del Dios que libera" (Gutiérrez 1982, 261).

.5 Pueblo explotado y creyente. Pueblo profundo y pobre

En los escritos de Gutiérrez también encontramos la siguientes expresiones para referirse a su experiencia con los pobres: "pueblo explotado y creyente"; "pueblo profundo y pobre"; "pueblo oprimido y cristiano" (Gutiérrez 1986a, 18; 1982, 101). Él encuentra en la realidad de los pobres en Latinoamérica esta doble faceta vivida de manera inseparable: la pobreza y la fe; la profundidad –entendida como reserva de un sentido místico y contemplativo– y la pobreza. Esta realidad dialéctica compuesta de fe cristiana y pobreza también hace referencia a la contradicción entre unos países que oficialmente se confiesan cristianos, pero en cuyas políticas se genera una pobreza y marginación históricas.

.6 La historia del "otro", el mundo del "otro": el pobre, el oprimido, la clase explotada

Continuando la exploración por el mundo del pobre, Gutiérrez se adentra –y nos lleva consigo– por los misteriosos senderos de la historia del "otro", por el mundo del "otro". En su análisis de la historia latinoamericana –y a partir de ello, reivindicando una nueva comprensión de la historia universal– Gutiérrez postula una relectura de la historia *desde el pobre* (Gutiérrez 1982, 259), cuya memoria ha sido ocultada por la versión que los dominadores sesgada e interesadamente han construido de la misma. En consecuencia, el pobre es el "otro", una presencia ignorada y oprimida. Este "otro" aparece ahora desde el reverso de esta historia excluyente, afirmando su propia perspectiva, reivindicando su dignidad humana, su experiencia propia de Dios.

La historia oficial del cristianismo también ha sido escrita desde el poder. Y ahora, en la Iglesia aparece también la presencia interpelante y enriquecedora de estos "otros" excluidos, los pobres. Gutiérrez se refiere de manera específica a la tradición liberadora iniciada por Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, que recuperó esa "memoria de un Cristo presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas", memoria de los "Cristos azotados de las Indias" (1982, 260).

En escritos recientes, Gustavo Gutiérrez destaca esta línea de reflexión del pobre como el "otro" de una sociedad excluyente, señalando que es una tarea pendiente, habiendo nacido como una de las intuiciones más fecundas en la teología de la liberación (2001, 247-250; 2003, 185-188).

Esta reflexión sobre el pobre como alteridad nace a partir de la conciencia crítica que adquirimos respecto al paradigma colonial iniciado en el s. XVI, que rige las relaciones entre la cultura Occidental dominante y los pueblos dominados de América Latina, Asia y África. En este mismo punto Gutiérrez ubica, sin embargo, una naciente corriente teológica liberadora que realizó un "descubrimiento –costoso, pero lúcido– de la alteridad", que imprime un sello particular a la espiritualidad, a la acción pastoral y a la manera de hacer teología (Gutiérrez 2003, 187).

Esta vinculación entre pobreza y alteridad adquiere rostros concretos en los pueblos originarios, en los pueblos afrodescendientes y en las mujeres que afirman su presencia y su palabra en la sociedad y la Iglesia (Gutiérrez 2001, 249). Este será un tema importante en el desarrollo de los capítulos siguientes.

.7 El "mundo" propio del pobre: un modo de vivir y "enorme caudal humano, cultural, religioso"

Reiteradas veces también, Gustavo Gutiérrez habla del "mundo" de los pobres. Con ello insiste en señalar una realidad compleja y particular, con su propia consistencia interna que rebasa nuestros criterios y a la que hemos de acercarnos con respeto. Afirma que "no basta tener conciencia de esa complejidad; es necesario profundizarla, entrar en el detalle de la diversidad y advertir su fuerza interpeladora" (2001, 248). En esta misma línea de reflexión, Gutiérrez enfatiza que el pobre no es sólo el "carente de cosas" sino sobre todo un ser humano con un modo propio de ser, de actuar, de situarse en el mundo. Ser pobre es "todo un mundo", sin que ello signifique negar maneras específicas de ese complejo mundo: clase explotada, raza marginada, cultura discriminada, género no suficientemente apreciado (1995, 272). Decir que el pobre es un mundo, quiere decir que tiene una dignidad propia capaz de interpelar y dialogar con otras maneras de ser.

Conectando con la anterior idea, Gutiérrez afirma que al reconocer el mundo propio del pobre, reconocemos que es poseedor de un "enorme caudal humano, cultural y religioso, en particular su capacidad de crear en esos campos nuevas formas de solidaridad" (Gutiérrez 1990b, 306). Estos rasgos que

son reconocidos en los pobres, señalan algo importante a cerca de la consideración de ellos como personas y como sujetos históricos.

Es pertinente observar el lenguaje que Gutiérrez utiliza para referirse a este “mundo” del pobre. El lenguaje se toma su tiempo para nombrar y describir ese mundo con una variedad de imágenes y expresiones que recogen la densidad de su cotidianidad, con sus elementos materiales concretos, las relaciones que están presentes y las contradicciones que de él brotan. El lenguaje de Gutiérrez se aleja de los conceptos abstractos para nombrar los elementos concretos de la cotidianidad del mundo de los pobres. Al hacerlo así, sus palabras recogen la propia voz, el propio mundo de los pobres, las frustraciones contenidas, el dolor, las esperanzas, el clamor y las luchas que están latentes en ese mundo:

La vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y falta de vivienda digna, de acceso difícil a la educación escolar, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar –en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara– en ese universo, habitar en él… (Gutiérrez 1983, 186).

En concreto, ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre (Gutiérrez 1980, 367).

.8 La perspectiva del pobre: clave para comprender el sentido de la revelación del Dios liberador

Los pobres son también para el teólogo que estudiamos una "perspectiva" (1982, 257), es decir una manera propia de mirar la realidad, desde su condición de "vencidos de la historia" (1982, 259). Y representa una perspectiva especialmente reveladora, pues su situación de alteridad largamente excluida hace que su palabra tenga una gran novedad que aportar a la sociedad que los excluye. La perspectiva de los pobres tiene una cualidad subversiva para la interpretación y la comprensión de la realidad y de la historia (1982, 256-257, 260). Su palabra y su presencia, que afirman su dignidad secularmente secuestrada, tienen un particular peso epistemológico, ético y teológico.

El pobre es una clave hermenéutica especialmente reveladora, un lugar de lectura de la realidad que abre y ensancha las perspectivas corrientes. Es un lugar hermenéutico que subvierte la perspectiva dominante y excluyente. En el ámbito de la fe cristiana, los pobres en cuanto clave de relectura de la fe cristiana transforman también las tradicionales formas de comprensión del cristianismo desde el poder.

Gutiérrez va más allá aún cuando afirma: "Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una espiritualidad y de un nuevo anuncio del evangelio" (1982, 260). La perspectiva subversiva que representan y encarnan los pobres se convierte en el lugar teologal (encuentro con el misterio de Dios, "experiencia de Dios") donde se fundamenta una nueva teología, una nueva manera de hablar de Dios.

Siguiendo este cauce de razonamiento, la noción de pobres para Gutiérrez adquiere un carácter fuertemente teologal-teológico al afirmar que "en el evangelio se nos dice que el signo de la llegada del reino es que los pobres son evangelizados. Los pobres son los que creen y esperan en Cristo, es decir, estrictamente hablando ellos son los cristianos" (Gutiérrez 1982, 269).

Por ello, a partir de esta concepción, una evangelización genuina y liberadora sólo podrá darse cuando los pobres mismos sean sus portavoces, cuando ellos anuncien su

esperanza y den razón de ella, cuando expliciten "por qué creen en el Dios de los pobres" (Gutiérrez 1982, 269). Ellos son sujetos en la evangelización, para que ésta sea realmente liberadora.

.9 *Opción por los pobres*

Finalmente llegamos a la "opción por los pobres". En una exposición amplia de las expresiones, imágenes y nociones sobre el pobre y la pobreza, a partir de una revisión de los escritos de Gustavo Gutiérrez, es imposible dejar de lado la referencia a esta muy conocida frase, noción y categoría. Ella representa una verdadera síntesis de la comprensión de los pobres y la pobreza según se puede ver en los escritos de Gutiérrez y también en la teología de la liberación. La "opción por los pobres" condensa toda la carga experiencial, conceptual, epistemológica, ética, política, teologal-espiritual, teológica y pastoral de las ideas que maneja Gustavo Gutiérrez en torno a los pobres y la pobreza.

Gutiérrez destaca sobre todo el carácter ético-teologal-teológico de la expresión, remarcando la conversión evangélica provocada por el encuentro con el pobre. En otro escrito señala que la opción por los pobres es "el eje de una nueva manera de ser hombre (sic) y cristiano en América Latina" (Gutiérrez 1974, 355). Esta conversión a partir del encuentro con el pobre conlleva una ruptura con el propio mundo. Ya hemos señalado que para Gutiérrez el pobre es sobre todo el "otro", la alteridad que reclama de mí una conversión a un mundo en el que se revela privilegiadamente el Dios del Reino. Esta conversión, que implica una "ruptura con nuestras categorías mentales, con nuestro medio cultural, con nuestra clase social, con la forma de relacionarnos con los demás, con nuestro modo de identificarnos con el Señor", se produce en la vivencia de la "opción por el pobre" que se constituye en el "eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser cristiano en América Latina" (Gutiérrez 1973, 234-236).

Una forma de síntesis: la clásica triple acepción

Es muy conocida la triple acepción de la pobreza propuesta inicialmente por Gustavo Gutiérrez y presente en documentos oficiales de la Iglesia Católica, sobre todo Medellín

(1968) y Puebla (1979). Por su enorme importancia en los documentos pastorales de la iglesia latinoamericana, particularmente entre 1968 y 1990, debemos incluirla en nuestro trabajo, buscando profundizar la comprensión que tiene Gustavo Gutiérrez de la pobreza y los pobres. Nos limitaremos a exponer de manera sucinta esta clásica triple acepción, para tenerla en cuenta en el desarrollo de todo nuestro trabajo.

Gutiérrez distingue tres acepciones de pobreza: pobreza real, pobreza como infancia espiritual y pobreza como protesta y compromiso solidario con la causa de los pobres. Respecto al origen de esta triple acepción, muchos coinciden que es Gustavo Gutiérrez el que hace la síntesis que más se popularizó a través de la inclusión en el documento final de Medellín y luego en el de Puebla (Lois 1988, 36, 104). Sin embargo, el mismo Gutiérrez se reconoce "deudor" de las reflexiones de otros teólogos y biblistas como Dupont, Gelin, Gauthier y González Ruiz (Lois 1988, 336; Gutiérrez 1980, 369-370, notas 11 y 12; también Gutiérrez 1980, 376, notas 33 y 34).

La triple acepción señala una ambigüedad cuando no conflictividad en torno al término pobreza. Detrás del esfuerzo de esta clarificación conceptual, está latente una conflictividad experimentada y advertida por muchos (Cf. Lois 1988, 104-105; Pixley-Boff 1986, 161; Ellacuría 1983, 786-802, Gutiérrez 1980, 365-368). En efecto, la misma palabra puede designar realidades muy distintas; incluso la acepción "pobreza espiritual" se ha prestado y se presta para manipulaciones y equívocos que llegan a justificar la resignación frente a la miseria de tantas gentes y pueblos. La conflictividad en la conceptualización teológica viene también de una conflictividad en el ámbito de las ciencias sociales. En efecto, dos grandes perspectivas sociológicas opuestas, la funcionalista y la dialéctica, tienen una similar polémica frente a la realidad de la pobreza (Tamayo-Acosta 2000, 62).

.1 Pobreza real

Esta acepción corresponde a la primera caracterización que hicimos en el anterior subtítulo, cuando nos referíamos a la pobreza como "muerte antes de tiempo". No vamos

a repetir por tanto lo que ya se dijo allí, sino más bien remitimos a la lectura de esos párrafos y ampliamos algunas ideas no desarrolladas ahí.

Por pobreza real se entiende la privación de bienes económicos, oportunidades y acceso a recursos necesarios para desarrollar una vida humana digna (Gutiérrez 1980, 365-366). Incluye también todas las formas de discriminación y exclusión así como los procesos y mecanismos económicos, sociales y políticos que generan privación de vida. En esta acepción, pobreza es considerada como algo degradante y es rechazada por la conciencia del ser humano contemporáneo. También desde una perspectiva bíblica es un estado escandaloso contrario a la voluntad de Dios, porque atenta contra la dignidad humana y por oponerse a la efectivización del Reinado de Dios (Gutiérrez 1980, 369 y 375).

En esta acepción de pobreza material, Gutiérrez recuerda que el concepto está sujeto a una evolución, a partir del desarrollo de las ciencias que más genuinamente deben estudiarla: las ciencias humanas. Por tanto, una teología que quiera partir de la realidad de la pobreza, no puede estar al margen de este nivel de conocimiento; debe recurrir a la mediación socioanalítica, pues la pobreza real tiene unas causas, procesos y mecanismos para su generación y reproducción histórica. Más aún, estos procesos y mecanismos tienen generalmente un velo que los encubre, pues detrás de ellos están injusticias y crímenes inconfesables. El pecado social, la injusticia contra los más vulnerables suele estar presente en las raíces de esta pobreza y, por tanto, las solas buenas intenciones son insuficientes para comprenderla en su real dimensión.

Según Lois, para Gutiérrez, la pobreza real tiene dos dimensiones: a) una dimensión colectiva, que confiere a la pobreza una significación política; y b) una dimensión histórico-dialéctica, que señala a la pobreza una significación ético-teológica (1988, 109 – 110). Gutiérrez insiste en el aspecto profético –hoy diríamos histórico-dialéctico– para quitar el manto de fatalidad con que se suele cubrir a la pobreza (Gutiérrez 1980, 371) y plantearla en su real conflictividad al señalar una relación causal entre pobreza y riqueza.

La valoración de la pobreza en este nivel es, pues, sumamente conflictiva. Si comparamos las distintas valoraciones que se pueden recoger entre unas y otras personas, entre unos y otros teólogos, encontramos una contraposición de opiniones. En efecto, en la tradición cristiana con frecuencia se ha idealizado esta pobreza material invitando a los cristianos a abrazarla o, en el caso de los pobres, a conformarse resignadamente con su situación, poniendo como ejemplo a Jesucristo. En ambientes cristianos a menudo se tiene la tendencia de dar a la pobreza material una significación positiva, a verla casi como un ideal humano y religioso, un ideal de austeridad e indiferencia frente a los bienes de este mundo (Gutiérrez 1980, 366). Sin embargo, en la experiencia real de los pobres y en la conciencia actual de la humanidad, la pobreza representa un mal, una situación degradante que debe ser superada.

Es evidente que esta confusión proviene de unas teologías nacidas en un lugar social no pobre, sino de poder, y que por tanto idealizan la pobreza o la conceptualizan de forma abstracta, sin partir de la realidad misma de ella. Estas teologías no se dejan afectar por la interpelación del mundo de los pobres. Estas teologías echan mano –sesgando la realidad– de la larga tradición bíblica que se refiere a otra dimensión de la pobreza, llegando a una evidente distorsión del mensaje bíblico, canonizando la pobreza o la aceptación resignada de ella.

A partir de estas contradicciones, Gutiérrez, recogiendo el trabajo de algunos exegetas y teólogos europeos, elabora una distinción entre esta acepción de pobreza "real" o "material" y aquella que se inscribe en una larga tradición bíblica y eclesial, denominada frecuentemente "pobreza espiritual". Más aún, Gutiérrez se esfuerza por fundamentar en bases bíblicas el rechazo teológico de la pobreza "real" como hecho contrario a la voluntad de Dios, que es vida plena para sus hijos e hijas. Un camino que sigue es recoger y analizar distintos nombres con los que en la Biblia se hace referencia a los pobres, concluyendo lo siguiente:

> Indigente, débil, encorvado, miserable, son términos que reflejan bien una situación humana degradada. Esas expresiones insinúan ya una protesta: no se limitan a una descripción, son una toma de posición.

> Toma de posición que se explicita en un enérgico rechazo de la pobreza. La indignación es el clima en el que se describe una situación de pobreza, y se señala su causa: la injusticia de los opresores (Gutiérrez 1980, 370-371).

Sintetizando: para Gustavo Gutiérrez es fundamental la confrontación de la teología con esta primera acepción de pobreza "real" o "material". Es necesario asumirla con toda su carga de mal y escándalo. En los capítulos siguientes veremos la importancia de ello.

.2 *Pobreza como infancia espiritual ("pobreza espiritual")*

La confusión entre la pobreza "real" o socioeconómica –aquella que se presenta en última instancia como "muerte antes de tiempo"– y aquella concepción de "pobreza espiritual" tantas veces recurrente en ciertas teologías espirituales como "simple actitud interior de desprendimiento con respecto a los bienes de este mundo", conduce a discursos teológicos irrelevantes y hasta escandalosos frente a la miseria de los pobres. Al parecer muchas veces no se trata sólo de confusión sino de justificación interesada de la injusticia social ante la evidente protesta que es el hecho de la pobreza real.

Apoyándose en estudios exegéticos, que señalan la evolución en el Antiguo Testamento del concepto de pobreza, desde su sentido original como pobreza "real" (tradición profética) hacia un sentido más religioso (tradición sapiencial), Gutiérrez concluye que existe una segunda acepción bíblica de pobreza no directamente relacionada con el concepto de pobreza-privación, mal a combatir, que tiene una significación enteramente positiva: "la infancia espiritual" (Gutiérrez 1980, 376-377).

La "infancia espiritual" designa una humildad radical ante Dios, una disponibilidad total ante el Dios presente en la historia. Es todo lo opuesto al orgullo, a una actitud de suficiencia. Pobres según esta acepción son –en términos de Sofonías– el "pequeño resto fiel", "los que esperan la obra liberadora del Mesías", total disponibilidad ante el Señor. Es la condición para acoger la palabra de Dios. Pobreza como "infancia espiritual" es "esa actitud ante el Señor y los hermanos que se requiere para entrar en el mundo del pobre" (Gutiérrez 1983, 190). Para Gutiérrez, la más alta expresión de esta acepción de

pobreza se encuentra en las bienaventuranzas, más concretamente en la versión de Mateo.

Sin embargo, pese a esta distinción, el problema permanece planteándose cuando esta segunda acepción de pobreza aparece con un sentido positivo en su significación –una vitud, un ideal a conseguir–, aparentemente contrario a la primera acepción, que como ya se dijo, representa un mal, un escándalo, una injusticia inaceptable desde la fe cristiana.

Si el problema no se termina con la sola distinción, entonces se trata de establecer la interrelación entre ambas perspectivas aparentemente contrapuestas. La sola distinción puede ayudar, pero también puede generar un dualismo en nuestra mirada y, sobre todo, en nuestra acción respecto de la pobreza. Por ello, Gutiérrez busca una síntesis, el arribo a un tercer nivel que clarifique la noción de pobreza desde el evangelio.

.3 *Compromiso de solidaridad y protesta*

En este punto crucial del salto cualitativo que supone la teología de la liberación, escuchemos a Gustavo Gutiérrez:

> La pobreza es un estado escandaloso. La pobreza espiritual es una actitud de abertura a Dios, de infancia espiritual. Haber precisado estas dos acepciones del término pobreza nos despeja el camino y nos permite avanzar hacia una mejor comprensión del testimonio cristiano de pobreza, gracias a una tercera acepción: la pobreza como un compromiso de solidaridad y protesta (Gutiérrez 1980, 381).

Esta tercera acepción viene a partir de la aceptación de las anteriores dos acepciones. Si el evangelio de Jesús nos invita a abrazar la pobreza, ¿cómo hacerlo si es que estamos claros que la pobreza es un hecho escandaloso, no querido por Dios? ¿Se trata de buscar la pobreza en sí misma o más bien se trata de situarse al lado de los pobres, junto a sus frustraciones, sus esperanzas y sus luchas? Esta es la tercera acepción de pobreza: la pobreza como compromiso de solidaridad y protesta.

La pobreza se convierte así en un ideal evangélico y en exigencia a partir de lo que es fundamental para todo creyente: el seguimiento de Jesús. Si los cristianos valoramos

positivamente a los pobres es, en definitiva, porque Jesús fue pobre y desde ahí anunció y promovió un Reino que transforma la injusticia inherente a la pobreza. Por tanto, de ello se decanta el desafío de ahondar el hecho y el sentido teológico de la pobreza de Jesús. Éste se enmarca en el itinerario kenótico de su misión salvadora (Cf. Gutiérrez 1980, 382-383). Jesús, conducido por su amor solidario, comparte la vida de los pobres, a quienes anuncia la Buena Nueva de la salvación de parte de Dios. Lo más sorprendente es que esta salvación no es ofrecida "desde fuera", sino compartiendo la suerte de aquellos necesitados de salvación.

Entonces, a todo cristiano se le propone esta forma de pobreza –compromiso solidario con los pobres y protesta contra la pobreza real–, la misma que se hace exigencia en la medida en que se la comprende derivada del seguimiento de Jesús. Gutiérrez denomina a esta acepción "pobreza cristiana" o "testimonio evangélico de pobreza":

> La pobreza cristiana no puede, entonces, tener sentido sino como un compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar del mal que éstas –fruto del pecado, ruptura de comunión– representan. No se trata de idealizar la pobreza sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla … . Gracias a esta solidaridad –hecha gesto preciso, estilo de vida, ruptura con su clase social de origen– se podrá, además, contribuir a que los pobres y despojados tomen conciencia de su situación de explotación y busquen liberarse de ella. La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria *con los pobres* y es *protesta contra la pobreza* (Gutiérrez 1980, 383. Los énfasis son del mismo autor).

Lois advierte que a partir de esta concepción de pobreza hay una clara "traslación de acento" respecto a otras concepciones tradicionales (Lois 1988, 118). El traslado consiste básicamente en que la asunción de la pobreza no se hace ahora para buscar la propia perfección individual por amor de un ideal de pobreza, sino para que no haya pobres, para que no haya injusticia. Esta traslación implica que desde una perspectiva teológica, la pobreza cristiana no puede entenderse ahistóricamente, sino

> sometiéndose al magisterio silencioso que ejercen los pobres reales con su forma de vivir, de esperar y de luchar. Son ellos, realidad histórica concreta y cambiante, sacramentos de la presencia viva del crucificado entre

> nosotros, los que permitirán dibujar los contornos de la pobreza cristiana, siempre en función de vivir un amor solidario y combatiente (Lois 1988, 118).

De esta comprensión histórica surge la implicación política de esta manera de comprender la pobreza.

> La solidaridad y protesta tienen en el mundo actual un evidente e inevitable carácter 'político', en tanto que tienen una significación liberadora. Optar por el oprimido es optar contra el opresor. En nuestros días, y en nuestro continente, solidarizarse con el pobre, así entendido, significa correr riesgos personales, incluso poner en peligro la propia vida … . Surgen así nuevas formas de vivir la pobreza, diferentes a la clásica renuncia a los bienes de este mundo (Gutiérrez 1980, 385).

Indudablemente, Gutiérrez al hablar de "nuevas formas de vivir la pobreza" se está refiriendo al martirio, en cuanto expresión privilegiada de ese misterioso abrazo de la "extrema pobreza" –anonadamiento extremo, no buscado ni patológicamente deseado– que es el martirio por el Reino. Todo el contexto martirial de los años en que escribe estos textos está traducido, de alguna manera, en esta comprensión de la pobreza y de los pobres.

Integralidad y complejidad. Comprensión dialéctica

Después de las anteriores exposiciones, en lo que resta del capítulo nos proponemos apuntar y desarrollar dos ideas globales respecto a la comprensión que, según nuestra apreciación, Gustavo Gutiérrez tiene de los pobres y la pobreza. Estas ideas están seleccionadas en función de los objetivos que perseguimos con este estudio y las denominamos:

a) Integralidad y complejidad. Comprensión dialéctica de la realidad de la pobreza y los pobres.

b) Relación estrecha entre pobres y alteridad.

En primer lugar, en la comprensión de Gutiérrez respecto de los pobres y la pobreza encontramos una característica que podemos llamar "integralidad y complejidad".

Percibimos que Gustavo Gutiérrez tiene una comprensión integral y consciente de la complejidad del mundo de los pobres y de la pobreza. No se trata, pues, de una concepción cerrada ni sesgada.

Tampoco encontramos en ella la violencia que se suele ejercer sobre la realidad al hacer una definición conceptual precisa. Si bien Gutiérrez, para referirse a los pobres y a la pobreza, sostiene y en gran medida crea un marco conceptual coherente, ello no se produce cortando abruptamente los lazos entre el nivel conceptual y el de la experiencia de la realidad. Muy lejos de Gutiérrez está el plantear una estructura conceptual sobre la pobreza que "engulle" la realidad sagrada –la dignidad– del ser humano pobre: su misterio de alteridad excluida. En sintonía con la sensibilidad que percibimos en Emanuel Lévinas (Lévinas 2002; Mària 1997), los escritos de Gutiérrez no se inscriben dentro del paradigma de la razón moderna que "devora" al otro, sino pretende iniciar un lenguaje desde el silencio y la reverencia ante el misterio, un lenguaje que busca aproximarse ante el "otro" no en las categorías del "conocimiento" sino de "revelación" (Mària 1997, 38-39). Más aún, Gutiérrez pretende situar ese nuevo lenguaje precisamente en un punto de ruptura con la modernidad. Con referencia a las denominadas "teología liberal" y "teología progresista" europeas, Gutiérrez dice que "el esfuerzo teológico centrado en la liberación viene de otro horizonte; y no sólo de otro horizonte, sino desde una contradicción histórica con los efectos dominantes del proceso resumido" (Gutiérrez 1982, 237).

La gran variedad de imágenes, nociones y expresiones que en el anterior apartado hemos expuesto argumenta a favor de nuestra apreciación. Las nociones y conceptos de Gutiérrez respecto de la pobreza y los pobres no cierran las puertas a la experiencia que podemos tener del encuentro interpelador con ellos y ellas, ni mucho menos a la realidad misma que son ellos y ellas: realidad propia más allá de nuestras categorías (alteridad), realidad compleja (un "mundo").

Pensamos que, en último análisis, esta característica de "integralidad y complejidad" que encontramos en la comprensión de los pobres y la pobreza responde a:

- Una conciencia fundamental de la dignidad de los pobres en cuanto seres humanos (sujeto histórico personal), y de la dignidad de su manera de vivir y crear en el mundo en cuanto “pueblos oprimidos” (sujeto histórico colectivo).

- Una “plataforma hermenéutica” desde la fe bíblica, heredera de antiguas tradiciones en las que el pobre es “el otro sagrado-con-dignidad” y, más aún, es revelador privilegiado de el “totalmente Otro”, el “Otro Divino” y es revelador también de una ética fundamental (Cf. Lois 1988, 184-186; Pixley-Boff 1986; Gutiérrez 1982, 269-270; 1994, 59-72; 2003, 101-104; Araya 1983, 91-92; 189-202; Manresa 1991, 8-13; Lévinas 2002, 225-228; Dussel 1973, 118-128; 1974, 213-216).

Afirmamos ello, por cuanto en las nociones de Gutiérrez sobre el pobre, prevalece esa reivindicación de la dignidad del mismo en cuanto persona y persona amada y atendida con especial preferencia por Dios. El mal de la pobreza no logra arrebatarle la dignidad, ni lo convierte en un objeto de estudio o de caridad descomprometida. Todo lo contrario, desde una perspectiva antropológica, el pobre en su vulnerabilidad es revelador de una humanidad “más humana”, pues en él se manifiesta la urgencia de defender esa “más amenazada” dignidad humana, tan misteriosamente susceptible de perderse en esta misma historia de violencia y muerte que hemos construido nosotros mismos, los humanos. En este sentido, el pobre se nos revela con una particular fuerza ética, una reserva de sentido de dignidad humana. Y, en continuidad con esta perspectiva ético-antropológica, desde una perspectiva teológica, el pobre es un desconcertante lugar de revelación del Dios bíblico, el Dios del Reino, el Dios de Jesús de Nazaret, incondicionalmente defensor de esa dignidad en sus hijos e hijas más “pequeñitos y pequeñitas”.

A partir de esta convicción fundamental, al parecer las nociones de Gutiérrez sobre las y los pobres y la pobreza huyen de toda concepción abstracta, desafectada y no comprometida con ellos y ellas. El carácter integral junto con el permanente recuerdo de la complejidad del mundo del pobre, en los escritos de Gutiérrez, parecen indicar esta convicción.

Tratando de sintetizar las dimensiones de esta multifacética caracterización que Gutiérrez hace de la pobreza y los pobres –y sin el afán de anular esa base de "inabarcabilidad" del mundo de los pobres– encontramos por lo menos tres grandes dimensiones:

a) La dimensión histórica-estructural: lo social, económico, político y cultural.

b) La dimensión histórica-hermenéutica: percepción de unos procesos frente al pobre que "nos envuelven"; procesos en los que se nos revela una luz para comprender nuestra realidad hoy, no sin una gran dosis de interpelación que previamente deconstruye nuestras pequeñas certezas.

c) La dimensión ético-teologal-teológica: la fe vivida y reflexionada desde el mundo de los pobres, experiencia integradora de la fe en el Dios de la Vida: los pobres, lugar de revelación del Dios del Reino.

Estas dimensiones se emparentan con lo que Lois llama "niveles de captación y significación" en la concepción que Gutiérrez tiene de la pobreza. Lois señala cuatro niveles: socio-económico, político, ético y teológico (Lois 1988, 123). Según nuestro criterio, estos niveles se pueden reordenar también en la manera que acabamos de presentar, puesto que para nosotros la idea misma de "captación y significación" constituye un nivel más, según la concepción de Gutiérrez. Pensamos que la dimensión histórico-hermenéutica está muy marcada en las nociones de Gutiérrez sobre la pobreza, particularmente a través de la referencia a la *perspectiva* del pobre como un elemento explícitamente destacado por él. En efecto, él afirma que "en la teología de la liberación hay dos intuinciones centrales que fueron además cronológicamente las primeras, y que siguen constituyendo su columna vertebral. Nos referimos al método teológico y a la perspectiva del pobre" (1982, 257).

Por otro lado, para Gutiérrez la dimensión ética en la concepción de los pobres y la pobreza es inseparable de la experiencia teologal y por tanto de lo teológico. Ello se refleja de manera precisa en la importancia que Gutiérrez da al método teológico que parte de la experiencia histórica y la confrontación con el mundo del pobre.

En suma, de una u otra manera, lo que queremos en definitiva destacar en este sub-apartado es la visión integral de la noción que Gutiérrez tiene de los/las pobres y la pobreza, integralidad que no esquiva ni cierra el espacio para el misterio, expresado a través de términos como la "complejidad" del mundo del pobre.

En este mismo ámbito de reflexión percibimos que se encuentra otra característica fundamental en la comprensión de Gutiérrez de la pobreza: el carácter dialéctico. De manera constante, en las frases o nociones señaladas en el primer sub-apartado podemos encontrar una visión dialéctica de elementos relacionados con el mundo del pobre:

- Ausentes que se hacen presentes en la historia.
- Histórica –añeja– ausencia, pero "nueva presencia".
- Insignificantes en la sociedad, la economía, la cultura, la Iglesia… pero preferidos por Dios.

- Sujetos de una antigua opresión y de una profunda esperanza.
- Muerte antes de tiempo (muerte no debida, cuando era tiempo de vida. Ruptura, “tronchadura” del don de la vida).
- Un mundo lleno de signos de muerte, pero a la vez un “enorme caudal humano, cultural y religioso”.
- “Pueblo pobre y profundo”; pobre y creyente. Pobreza y fe en el Dios de Vida.
- El “otro” que irrumpe en la historia y la sociedad que secularmente lo ha echado afuera.
- Los “Cristos (=gloria, divinidad, alteridad absoluta) azotados de las Indias” (=encarnación histórica, rechazo, sufrimiento, muerte, alteridad excluida).
- El indio (=infiel para la Cristiandad), pobre según el evangelio (=preferido por Dios según los valores del Reino).
- Pobreza real (=un mal, algo no aceptable) e infancia espiritual y compromiso solidario con la causa de los pobres (=pobreza evangélica, un bien).

La lista podría prolongarse más. Lo evidente es que esta dialéctica hace justicia a una experiencia de la pobreza en lo cotidiano, en la historia y en la vida real. Por tanto, la concepción que Gutiérrez tiene de la pobreza y los pobres es fundamentalmente histórica y dialéctica. Lois también lo señala: “Gutiérrez hace claramente referencia a la pobreza como realidad colectiva, conflictiva, histórica y dialéctica” (Lois 1988, 123).

Nada más alejado de la concepción que Gutiérrez tiene de la pobreza que la abstracción o la construcción de un discurso descomprometido ante el clamor del pobre. En medio de esa comprensión y expresión dialéctico-conflictiva de la pobreza está la fe, no en un ámbito separado de ella.

A partir de este talante dialéctico se comprende, pues, el esencial carácter provocativo e implicativo de la pobreza según Gutiérrez. De ahí que la dimensión ética esté inexorablemente presente en toda su construcción teológica.

Pobres y alteridad

Muy relacionada con la anterior característica está la segunda, que ahora anotamos y desarrollamos brevemente. Es la que se refiere a la relación entre pobres y alteridad. Conviene recordar que esta relación constituye el eje de nuestro estudio, por ello destacamos esta idea ya en este primer capítulo, aunque la desarrollaremos más ampliamente en el tercero.

En la lectura que hacemos de la comprensión que tiene Gutiérrez de la pobreza y de los pobres, encontramos –como ya lo anotamos páginas atrás– que la alteridad aparece en sus escritos fundantes (principalmente: Gutiérrez 1982, 237-238, 241-276, 25-33; 1974, 353-356; una versión corregida y aumentada del mismo artículo en: 1982, 51-95; 1980, 264-265; 1973, 231-245) y también, como una suave pero penetrante música de fondo, está presente en el desarrollo posterior de sus escritos (1986a, 18-22; 157-164; 1990a, 373-383; el mismo artículo en: 1996, 163-177; también: 1992, toda monumental obra dedicada al pensamiento de Bartolomé de las Casas). Al final, en ensayos de la última etapa, encontramos referencias explícitas a este tema, señalado como una de las “tareas presentes” de la Teología de la Liberación (Gutiérrez 2003, 101-104; 187).

No es nuestra pretensión en este estudio investigar los motivos por los que, en el desarrollo de la obra teológica escrita de Gutiérrez, este tema quedó sólo como una “música de fondo” y no se profundizó en un desarrollo teológico interdisciplinario. Entendemos que ello exclusivamente es ya materia suficiente para otra investigación específica. Sin embargo, en nuestro estudio nos interesa:

- primero, destacar la presencia del tema de la alteridad en la base misma de la concepción que Gutiérrez tiene de la pobreza y de los pobres.
- segundo, nos interesa –ya en este primer capítulo– trazar los elementos que, en la comprensión de Gutiérrez, son importantes en la interrelación entre pobres y alteridad.
- tercero, nos interesa relacionar el tema pobres/alteridad con la idea de que el pobre así concebido, como alteridad históricamente excluida, es lugar de revelación del Dios del Reino.

El primer paso ya lo mencionamos en el primer subtítulo de este primer capítulo (Cf. páginas 5 a 8; incisos f, g, h). Por tanto nos abocaremos al segundo paso señalado, haciendo un breve desarrollo (que profundizaremos en el capítulo 3) de los elementos de interacción entre pobres y alteridad en la comprensión de Gutiérrez.

.1 Experiencia de encuentro con el pobre-alteridad excluida

Un primer aspecto en esta interrelación entre pobres y alteridad podríamos situarlo en la experiencia fundamental de encuentro o confrontación personal con el mundo de ellos y ellas. Es algo problemático referirse a este punto en un trabajo académico, debido a las exigencias de verificabilidad o por lo menos respaldo documental de las afirmaciones. Pero nos parece que es un hecho que está latente detrás de toda la elaboración discursiva de Gutiérrez; mejor dicho, está en los previos fundantes de su discurso teológico y más concretamente en la vinculación pobres y alteridad que estamos rastreando en su comprensión del tema pobreza-pobres.

¿Dónde o cómo podemos encontrar respaldo para esta intuición? Me parece que lo encontramos en algunas pocas frases y, sobre todo, en el lenguaje que utiliza y sus frecuentes referencias a la poesía y la literatura de su país, Vallejo y Arguedas principalmente. En un artículo de reciente reedición, de manera escueta y sobria, Gutiérrez explicita esta experiencia:

> *El pobre, con sus carencias y sus riquezas,* hizo irrupción en mi vida. Un pueblo que sufre una situación de injusticia y explotación y que es al mismo tiempo profundamente creyente. *El trabajo con lo que podemos llamar genéricamente comunidades eclesiales de base, expresión de esa entrada del pueblo pobre en la Iglesia,* me puso en relación con un mundo en el que, a pesar de que tenía mucho de reencuentro con mis propias raíces, siento que apenas empiezo a dar los primeros pasos. *Es más, conforme pasa el tiempo percibo incluso que los avances hechos son aún más tímidos de lo que creía hace unos años (Gutiérrez 2003, 23. Los subrayados son míos).*

Más adelante añade:

> *En la inserción y el trabajo en este mundo comprendí, con otros, que lo primero es escuchar. Escuchar interminablemente las vivencias humanas y religiosas de quienes han hecho suyos los sufrimientos, esperanzas y luchas de un pueblo. Oír no como inclinación condescendiente, sino para aprender sobre el pobre y sobre Dios (Gutiérrez 2003, 23).*

En este testimonio podemos entrever que la comprensión de Gutiérrez de los pobres está precedida por un encuentro con ese "mundo complejo" en el que se siente

primerizo, pese a sentir al mismo tiempo que se trata mucho de un "reencuentro". Es necesario notar que él utiliza para su propia experiencia del pobre la misma expresión que cuando se refiere al pobre –el "otro"– que irrumpe en la historia; "hizo irrupción en mi vida", manifiesta. Estas breves palabras dejan entrever esta experiencia de encuentro con el misterio sagrado de ese mundo de los pobres, en el que podemos entrever también los rasgos de una alteridad largamente excluida.

En este nivel vital situamos pues un primer punto de interacción entre pobreza y alteridad: un nivel de "experiencia fundante" para la fe y para la teología.

.2 Marco histórico colonial y neocolonial de América Latina

Gustavo Gutiérrez, cuando emplea explícitamente el término los "otros" para referirse a los pobres, lo hace con un inevitable vínculo con el marco histórico colonial y neocolonial de nuestros pueblos latinoamericanos. En ese marco, se refiere a los pobres como los que "irrumpen" desde el "reverso de la historia". Esto se puede ver de manera muy particularmente clara en el ensayo "Teología desde el reverso de la historia" (Gutiérrez 1977; este ensayo también se encuentra en una versión algo mejorada en: Gutiérrez 1982, 215-276).

Irrupción, irrupción desde el reverso de la historia, historia colonial, alteridad, pobres, ausentes que hacen presencia son términos y expresiones que se entrelazan en el ensayo, sobre todo en la segunda parte. En la estructura del ensayo podemos advertir esta perspectiva histórica como algo fundamental. El ensayo contrapone dos "mundos", matrices de teologías, a las que corresponden sujetos teológicos o interlocutores determinados. Tratando de hacer una síntesis esquemática del artículo, en función del objetivo que tenemos en este subapartado, podemos presentar lo siguiente:

Cuadro 1. Síntesis esquemática del ensayo "Teología desde el reverso de la historia" (1982, 215-276).

	Teología nacida del espíritu moderno	**Teología nacida en un mundo de opresión**
Transfondo histórico-ideológico:	La modernidad europea	La naciente conciencia de opresión/liberación de las personas y los pueblos latinoamericanos
Sujeto/interlocutor:	El burgués conservador o liberal	El pobre – el "otro" respecto al mundo europeo-norteamericano; el que hace irrupción, presencia interpeladora desde el "reverso de la historia" Opresión/exclusión secular.
Pregunta/preocupa-ción fundamental:	La increencia	¿Cómo hablar de Dios de amor desde la experiencia secular de opresión, exclusión y pobreza?
Transfondo histórico común:	El paradigma de dominación colonial que se ha reproducido a lo largo de estos 500 años. Relación de dominación Norte – Sur: causa fundamental de la pobreza y la exclusión.	

Fuente: Elaboración propia.

Los pobres en América Latina son "clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas, la mujer doblemente explotada, marginada y despreciada" (Gutiérrez 1982, 248, nota 55). Son sujetos

históricamente excluidos, alteridad secularmente excluida: indígenas, afrodescendientes, mujeres, niños-niñas. En sus rostros y en sus cuerpos llevan la larga historia de la opresión y la exclusión. Son sujetos que ahora irrumpen. Su irrupción es una buena noticia. Irrumpen "desde el reverso de las historia" y a partir de ello interpelan.

Desde esta perspectiva histórica, pobreza y alteridad excluida (los pobres y los "otros" secularmente excluidos que ahora hacen presencia) vienen a ser categorías inseparables en nuestro contexto de países dominados.

.3 Interpelación y Revelación

En este subtítulo llegamos ya al "tercer punto" de nuestro pequeño programa para este tercer apartado del primer capítulo, que es la relación pobres/alteridad con su cualidad de ser lugar de revelación del Dios del Reino. Percibimos que éste es quizá, junto con el referido al marco histórico, el punto de interacción más fuerte y fecunda entre pobreza y alteridad. Ya lo mencionábamos páginas atrás al destacar en los escritos de Gutiérrez a alusión a la "perspectiva de los pobres" y a la complejidad-integralidad y comprensión dialéctica de su mundo.

El pobre, testigo en su historia y en su cuerpo del "mal-desgracia" (Gesché 1985, 30 en Gutiérrez 1986b, 20), guarda una memoria oculta de uno de los misterios más profundos de nuestra historia y de nuestra existencia: el sufrimiento inocente, el "misterio de iniquidad" o "Mysterium iniquitatis" (Cf. 2Tes. 2, 7; Cf. Sobrino 1982, 100; 2001, 151-152; Araya 1983, 145-147). Los pobres en América Latina llevan en sus rostros, en sus cuerpos y en su historia este misterio que nosotros intentamos recoger en el término más amplio "alteridad excluida". Con él queremos señalar esa realidad del otro que se nos revela más allá de la capacidad de nuestra subjetividad (Lévinas 2002, 74-75). Esa alteridad radical que se nos revela precisamente en una exclusión y opresión históricas, creadas en el proceso mismo de gestación y legitimación de nuestras sociedades dominadas, satélites de las sociedades dominadoras.

Dicho de otra manera, el pobre en la comprensión de la TLL encarna de manera concentrada, de manera simultánea, sin dualismos, el Misterio de iniquidad y el Misterio de alteridad. El otro-excluido, esos y esas pobres con rostro propio que habitan entre nosotros, nos revelan un sentido nuevo y radical de la dignidad humana (perspectiva ético-antropológica) y del Dios del Reino (perspectiva teologal-teológica). Pero –ya lo dijimos– este tema será desarrollado con mayor amplitud en el tercer capítulo. Mientras tanto, para lograr un adecuado engranaje entre este primer capítulo (acercamiento a la comprensión de Gutiérrez sobre pobres y pobreza) y el tercero que vendrá (los pobres como alteridad excluida reveladora del Dios del Reino) tenemos que hacer una reflexión previa en torno a la idea de los pobres como sujetos de su liberación.

CAPÍTULO II

LOS POBRES: SUJETO DE SU LIBERACIÓN

En este segundo capítulo desarrollamos con mayor amplitud una de las ideas-eje sobre los pobres que, de una forma u otra, se repite en los escritos de Gutiérrez: los pobres son sujetos de su liberación. Lo hacemos porque –siguiendo la hipótesis que guía nuestro trabajo– postulamos que en la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación está contenida de manera más cabal la idea de los pobres como *alteridad excluida reveladora del Dios del Reino*. Este capítulo es, pues, el eslabón de enganche de la descripción hecha en el primer capítulo con la propuesta propiamente de nuestro estudio que vendrá en el tercero.

Este segundo capítulo está estructurado en dos grandes partes. En la primera parte señalamos la notable diferencia que percibimos entre la concepción del pobre como sujeto de su liberación (Gutiérrez) y otra que se maneja –en el plano teórico y sobre todo en la práctica– en esferas representativas de los poderes hegemónicos en la actual coyuntura global (el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, en cuanto operadores de las políticas económicas determinadas por los centros de poder mundial) . En la segunda parte destacamos y desarrollamos una característica propia de los pobres como sujetos de su liberación: la interpelación creadora que de hecho ellos son y ejercen ante todo sistema vigente. Esta característica –señalada insistentemente por Gutiérrez y desarrollada en la TLL– identifica de manera precisa el meollo de la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación. Para una mejor comprensión de ella desglosamos tres ámbitos en los que esa interpelación creadora se hace evidente: el ámbito histórico, el ético y el teológico.

1. Los pobres: ¿problema técnico-abstracto o sujetos de su liberación que interpelan?

En la introducción general de esta tesis dijimos que la lectura de los escritos de Gutiérrez en nuestra investigación está concientemente hecha desde nuestro contexto. Esta es una premisa metodológica muy importante para que la lectura sea creativa y productiva. En coherencia con ella, en el contexto desde el que hacemos este estudio (Latinoamérica, Bolivia, inicios del siglo XXI, vigencia del proyecto globalizador desde la perspectiva de los centros de poder mundial) encontramos un hecho que ilustra de manera muy clara la idea que queremos destacar en este segundo capítulo (la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación). El hecho ilustrativo es –dicho en palabras breves– la diferencia cualitativa entre la concepción de los pobres como sujeto de su liberación (Gutiérrez) y los pobres como problema técnico-abstracto (las acciones de las operadoras de las políticas mundiales hegemónicas, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional).

Nos parece que una polémica similar estaba ya presente en el contexto desde el que Gutiérrez elabora su teología. Es evidente que hubo en la naciente Teología de la Liberación –sistematizada en primera instancia por Gutiérrez, entre otros– un empeño por destacar al pobre como sujeto histórico; es decir, en el marco de una concepción dialéctica y no funcionalista de los actores sociales (Cf. Tamayo-Acosta 2000, 61-67, Gutiérrez 1982, 241-245; 273-276; 1974, 353). En aquel contexto histórico la contraposición venía dada ya entre dos paradigmas de interpretación de la realidad sociohistórica: la teoría desarrollista y la teoría de la dependencia (Oliveros 1977, 38-46; Gutiérrez 1980, 113-133; 1982, 63; Tamayo-Acosta 2000, 30-35, Ellacuría 1977, 286-290). Después de los cambios provocados en los años 80 y 90 en el escenario político mundial, luego de la caída del socialismo real y el aparente "final de la historia", vuelve a emerger una análoga contraposición en la manera de interpretar la realidad social y, por tanto, los actores sociales.

Un presupuesto que manejamos es la continuidad histórica de esta contraposición en torno a la concepción de los pobres. En efecto, según algunos expertos

> hoy, después de treinta años de prolongación y refuerzo capitalistas en América Latina, podemos ver que esa interpretación del capitalismo

> latinoamericano por parte de los teólogos de la liberación –y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia en las que se apoyaron– se ha confirmado por completo, aunque en la actualidad resulte más difícil concebir alternativas de lo que parecía hace treinta años (Hinkelammert 1996, 59).

Esta continuidad, sin embargo, tiene ciertas excepciones, que las vemos expresadas, por ejemplo, a través del novedoso uso retórico que las actuales operadoras de las políticas hegemónicas (BM y FMI, entre otras) hacen de términos y lenguaje liberador o, por lo menos, aparentemente condescendiente con la perspectiva y los intereses de los pobres (Cf. Hinkelammert 1996, 69-78; Arias y Vera 2002, 11; Gutiérrez 2001g, 46; Banco Mundial 2005C; Banco Mundial 2005Ent; Banco Mundial 2005M; Banco Mundial 2005Q; Banco Mundial 2005Es). Decimos uso retórico porque, como señalaremos, en el fondo no deja de ser un lenguaje que encubre acciones en perjuicio de los pobres y es de manera evidente un lenguaje contradictorio con los efectos reales de sus acciones o, por lo menos, con la percepción que representantes de los países pobres tienen de tales efectos (Cf. Arias y Vera 2002, 5-12; Villegas 2000, 9-26; Gutiérrez 2001g, 15-20; CEDLA-INGES 2004a; Kruse 2004).

Pobres como problema técnico-abstracto. El ejemplo del BM y el FMI

Tratando de identificar los términos de la concepción de pobreza que tienen dos operadoras de las políticas hegemónicas globales –BM y FMI– nos encontramos con la ambigüedad antes señalada entre la formulación teórica y la concepción que de hecho aparece a través de las acciones prácticas de estas instituciones. Diversos estudiosos en varios espacios sostienen la existencia de esta contradicción. Para algunos se trata de un "uso retórico" de la pobreza (Arias y Vera 2002, 11); para otros se trata de un proceso de "reciclaje de palabras de moda" como la pobreza (Gutiérrez 2001g, 46); otros hablan de unos "efectos perversos no-intencionales" (Dussel 1998, 530); para otros es un intento de "recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio" en el ámbito económico-ideológico (Hinkelammert 1996, 69-78). Otros, en fin, explican el fenómeno por la misma lógica de prevención de tensiones sociales por parte de los países ricos; "se

debe por lo menos aliviar la pobreza para evitar problemas y tensiones sociales en el futuro, más aún si los resultados del Ajuste Estructural en esta materia dejan mucho que desear ya que los saldos sociales no son los que se esperaba" (Villegas 2000, 8-14).

Por una parte, acudiendo al discurso público que ellas manejan, encontramos los siguientes componentes y características respecto a la pobreza y los pobres:

- Definen la pobreza con características concretas y empíricamente verificables:

  > La pobreza es hambre. La pobreza es falta de techo bajo el cual resguardarse. La pobreza es estar enfermo y no poder ser atendido por un médico. La pobreza es no poder ir a la escuela y no saber leer. La pobreza es no tener trabajo, tener miedo al futuro y vivir día a día. La pobreza es perder a un hijo debido a enfermedades relacionadas con el agua impura. La pobreza es impotencia, falta de representación y libertad (Banco Mundial 2005Ent, 1).

- La pobreza tiene varias dimensiones cambiantes según el lugar y el tiempo. Existen varias formas de pobreza (Banco Mundial 2005 Ent, 1).
- Destacan que la pobreza es "una llamada a la acción, tanto para los pobres como para los ricos" (Banco Mundial 2005Ent, 1).
- Se observa una marcada insistencia en la objetivación y la cuantificación de la pobreza. La pobreza se tiene que "definir, medir y estudiar …". Las múltiples dimensiones de la pobreza convocan a "mirarla a través de varios indicadores, niveles de ingresos y consumo, indicadores sociales y más recientemente indicadores de vulnerabilidad de riesgos y acceso socio-político" (Banco Mundial 2005M, 1).
- En los escritos referidos a la pobreza, la página electrónica del Banco Mundial habla de los pobres como personas. Pretende hacerse cargo de su ser sujetos con voz propia (Cf. Banco Mundial 2005Es). Habla de participación social y de "empoderamiento"; de métodos participativos en la gestión de proyectos y de efectividad en las acciones (Banco Mundial 2005OrE), pero sin tocar la hegemonía de la inversión privada en la construcción del orden económico y por tanto en la sociedad: "La estrategia de lucha contra la pobreza del Banco Mundial se basa en fortalecer el clima de inversión e invertir en las personas pobres" (Banco Mundial 2005OrE, 1).
- Al referirse a pobreza lo hace en estrecha relación con la idea de desarrollo. La

misión del BM es "ayudar a los países en desarrollo en el camino hacia un crecimiento estable, sostenible y equitativo" (Banco Mundial 2005Q, 1), pero un desarrollo –reiteramos– liderizado por la lógica de la inversión privada, pues ella es un principio que se basa en "el *hecho demostrado* de que el desarrollo que produce mejores resultados es el *dirigido* por el sector privado" (Banco Mundial 2005OrE, 1; los subrayados son nuestros).

- En la literatura relacionada con la misión, los objetivos y la declaración de principios del BM, el sujeto no deja de ser el BM. Son frecuentes frases como: "ayudar a los países…"; "institución que lucha contra la pobreza"; "proporcionar servicios básicos de salud y nutrición a los pobres…" (Banco Mundial 2005Q, 1).

Según esta descripción, el Banco Mundial estaría manejando aparentemente un concepto de pobreza contextualizado en el mundo real de los pobres. Se destaca también la explícita referencia a las múltiples dimensiones que conlleva la pobreza. Tímidamente se señala también la dimensión socio-política, pero relacionando la pobreza sólo con "la falta de acceso socio-político". Predomina, asimismo, casi como un imperativo, la medición y la determinación de indicadores. Detrás de ello percibimos presente el talante y paradigma de las ciencias naturales en función de una eficacia directa, pero sin ninguna referencia a un análisis estructural, propio de las ciencias sociales críticas. Aparece tibiamente también una alusión a la contraposición ricos-pobres. Sin embargo no se profundiza más esta relación en una perspectiva dialéctica que busque explicación más analítica de su asimetría y relación de causalidad. Hasta aquí, una mirada rápida al discurso del BM y el FMI sobre la pobreza.

El concepto de pobreza de estas instituciones que operativizan las políticas hegemónicas globales al parecer se hace cargo de aquella pobreza que en el esquema de Gutiérrez llamamos "pobreza real" o socioeconómica. Sin embargo, ello en sí mismo no significa que se tenga una concepción de los pobres como sujetos de su liberación. En efecto, como dice Helio Gallardo:

> Cuando se ve en el pobre un cierto tipo de "objeto", o sea cuando no se lo aprecia como un empobrecido que nos determina e interpela a nosotros

> como empobrecedores, resulta más cómodo reducir la pobreza a su expresión socioeconómica (Gallardo 2002, 60).

Por otra parte, remitiéndonos a los análisis críticos que se hacen algunos colectivos y organizaciones desde la sociedad civil a los procesos de aplicación práctica de las políticas promovidas por el BM y el FMI –específicamente de los PRSPs aplicados en Bolivia, Honduras y Nicaragua en los últimos seis años–, se encuentra lo siguiente respecto a la concepción de pobreza vigente en estos procesos:

- Por pobreza se entiende sólo el "no-acceso a servicios", sin hacer referencia a los ingresos ni al acceso a recursos (Kruse 2004, diapositiva 21). Es, claramente, una idea basada en el concepto de ciudadano-consumidor individual, base de la democracia liberal; es decir una concepción de ciudadanía ajena a la rica tradición y práctica democrática comunitaria en comunidades rurales indígenas y campesinas y también en espacios urbano-populares indígenas o mestizos.
- No hay mayor referencia a los procesos y, por tanto, a los orígenes socio-estructurales de la pobreza.
- Tampoco está incluido un necesario análisis de la estructura productiva de los países ni del sistema comercial ni la inserción de estos sistemas en la economía internacional; es decir, del contexto socioeconómico.
- Mucho menos se encuentra incluido el tema del poder, la discriminación social y las vulnerabilidades, temas ineludibles desde la perspectiva del análisis social.
- En suma, se concibe la pobreza como mera "deficiencia estática" (Kruse 2004).

Detrás de estas observaciones críticas a las propuestas del BM y del FMI en su propósito de "reducir la pobreza" encontramos una discusión básica respecto a los sujetos sociales. Para una mejor dilucidación de esta contraposición de visiones, dirijámonos a un análisis más global del contexto y proceso –la llamada "globalización"– en el que están inmersas estas políticas de "reducción de la pobreza". Respecto al tema central de nuestro capítulo –los pobres como sujetos históricos– algunos especialistas sostienen que en la globalización neoliberal los sujetos sociales son, de hecho, "aplastados" (Gutiérrez 2001g, 47), puesto que "en el mercado total no hay sujetos":

> En la medida en que el proyecto de globalización neoliberal reestructura las sociedades bajo la égida del mercado total comandado por las transnacionales, y los estados nacionales se debilitan de manera creciente, los espacios institucionales para la construcción de consensos sociales y proyectos de nación y socialidad se debilitan. Con ello, todas aquellas organizaciones sociales mediante las cuales unieran fuerzas los débiles a fin de conquistar mejores condiciones de existencia enfrentan una profunda crisis. La fragmentación social se profundiza hacia la atomización social … En ese contexto el sujeto aparece como un sujeto aplastado, absolutamente inerme ante el megapoder sin rostro ni lugar que lo atomiza y lo reconoce sólo en tanto propietario (Gutiérrez 2001g,47-48).

La crisis de los sujetos sociales es, en el contexto actual, "la réplica de la totalización del mercado" (Gutiérrez 2001g, 48). El mercado total, la tecnología y la ley del sistema son absolutizados como sujetos que deciden sobre la vida y la muerte de las personas, de los pueblos y de la naturaleza. "La idolatría del mercado transforma los objetos en sujetos y los sujetos en objetos" (Richard 1999, 233).

De manera similar, el investigador español Juan Luis Pintos en un análisis social en 1994 (Pintos 1994) identifica las siguientes líneas fuerza de articulación del discurso dominante, que nos hacen ver cómo el sujeto social, en el sistema de globalización neoliberal impulsado por el BM y el FMI, pasa a segundo plano:

> a) Posición fuerte del ***determinismo*** de los procesos históricos y sociales, con la correspondiente supresión de los sujetos individuales y colectivos y de sus responsabilidades;
>
> b) Restablecimiento de un "***darwinismo social***" (absoluta desprotección de los "débiles" de todo tipo), con una clara tendencia a presentar los procesos sociales como sometidos a "leyes naturales";
>
> c) Ruptura y desagregación de las ámbitos "público" y "privado" por el creciente ***sometimiento al mercado*** (omnipresente a través del discurso publicitario) de las relaciones personales y de la toma de decisiones políticas … (Pintos 1994. Los subrayados son del autor).

Desde una perspectiva filosófica, en el contexto de la globalización quien prevalece es un sujeto abstracto, "el sujeto razón-formal cartesiano y kantiano". Es el sujeto trascendental de todo conocimiento y enunciado, "que prescinde de toda corporalidad y

concretud histórica, y se sitúa ante el mundo en condición de observador imparcial no involucrado". Se verificaría más bien un re-empoderamiento del sujeto individual burgués, pero con un nivel de abstracción mayor, el mismo "que se relaciona con el mundo desde una racionalidad cognitiva e instrumental y que por otro lado es un ilustrado que afirma valores humanistas abstractos" (Gutiérrez 2001g, 52). Según este enfoque, este sujeto abstracto es el que creó, en el llamado Tercer Mundo, la colonización europea y norteamericana a partir del s. XVI y se ha superpuesto en situación de dominación al sujeto histórico popular cuyas características son diametralmente opuestas a las de aquél.

En este marco, no resulta extraño pues que entre el discurso del BM y del FMI sobre la pobreza y sus acciones efectivas para reducirla existan grandes contradicciones:

- Mantenimiento de unas relaciones asimétricas de poder entre ricos y pobres. Por ejemplo, en la estructura de decisiones del BM se da una amplia ventaja a los países ricos respecto a los pobres. En el año 2002, el grupo de los países más ricos, llamado en ese entonces G7, tenía el 45% de los votos. En el FMI, sólo Estados Unidos controla el 18% de los votos, "más que toda América Latina, Asia meridional y África Subsahariana juntas" (Arias y Vera 2002, 4).

- Las políticas de estabilización macroeconómica se realizan con un inmenso costo social que afecta sobre todo a los sectores más pobres. "El crecimiento de la pobreza y el paso de los muchos pobres a la condición de excluidos y de éstos a la de eliminables, es uno de sus mayores efectos" (Gutiérrez 2001g, 17).

- Mecanismos de coacción hacia los países pobres para aceptar políticas que los empobrecen más. Se conceden créditos o condonación parcial de la deuda externa a los países pobres bajo la condición de la implementación de los programas de ajuste estructural que contemplan "severas medidas de disciplina fiscal, reorientación del gasto público, liberalización financiera y comercial, privatizaciones, promoción de la inversión extranjera directa, etc." (Arias y Vera 2002, 5).

- La ‘participación’ ciudadana en la formulación de estas políticas económicas con frecuencia está “plagada de manipulaciones”, y en el fondo se reduce a ejercicios de consultas sin poder real de decisión” (CEDLA-INGES 2004b).

Para muchos, en el fondo, el empleo retórico del discurso de reducción y lucha contra la pobreza sólo responde a la lógica de sobrevivencia del mismo sistema dominante que asume su interdependencia respecto de los pobres.

> En los gobiernos de los países desarrollados y en los organismos multilaterales se incorporó este tema [los programas HIPC] a la agenda por la coincidencia en tres aspectos: a) tanto el bienestar de la élite como el de los pobres son interdependientes y no es posible para la élite aislarse de las condiciones de vida de los pobres, b) en realidad los pobres sí cuentan con los medios para influir en el bienestar de la élite, especialmente *por medio del crimen, la insurrección y las epidemias*, c) ciertas acciones del Estado podrían resultar eficaces para reducir *la amenaza que representa el comportamiento de los pobres para el bienestar de la élite*” (Toye, 1998, 579 en Villegas 2000, 9-10. Los subrayados son nuestros).

Esta razón de fondo, expresada por un perito afín al sistema, nos ilumina de manera definitiva la concepción instrumental que el sistema hegemónico tiene de los pobres. Para él los pobres no son un sujeto considerado como tal, sino un objeto analizado en función de los intereses de los sectores dominantes. Sólo en función de los intereses del sistema se prevén acciones de “reducción de la pobreza”, debido a que un exceso de ésta es objetivamente una amenaza para la misma reproducción y vigencia del mismo.

Examinando, pues, las contradicciones señaladas en este marco explicativo más amplio y crítico al que hemos hecho referencia, podemos apuntar las siguientes conclusiones para el objetivo que tenemos en este apartado:

a) En los discursos y sobre todo en las prácticas de las principales operadoras de las políticas hegemónicas globales, los pobres son “objetos” sometidos a la lógica de los centros de poder, pese a la retórica de reducción de la pobreza que se ha querido incorporar en un afán de “legitimar socialmente las políticas de ajuste estructural”

(Villegas 2000, 14).

b) En esos mismos discursos y prácticas se percibe una concepción de la pobreza como problema técnico-abstracto, es decir, objeto de estudio desvinculado de sus implicaciones socio-estructurales, histórico-procesuales y ético-relacionales. La pobreza aparece concebida al margen de contextos y procesos de producción como mera "carencia estática" (Kruse 2004).

c) En estas condiciones, la idea de pobreza y pobres vigente en las prácticas del BM y del FMI aparece muy distante de la significación histórica, ética y teológica de la pobreza desde la perspectiva interpeladora de los pobres en cuanto sujetos históricos.

d) Peor aún, en esta concepción desde el poder, la idea de los pobres como sujeto *de liberación* está aún más desechada, puesto que no se identifica la pobreza con mecanismos de dependencia y dominación.

e) Con la "objetivación abstracta" de los pobres, se continúa rearticulando de manera efectiva una ideología que excluye al pobre a una categoría de no-sujeto, no-persona, con la cual se llega a justificar incluso la represión y el asesinato de los pobres cuando ellos, emergiendo como sujetos históricos autónomos, interfieren en los engranajes del sistema y rebasan los mecanismos de contención previstos por éste.

Pobres como sujetos de su liberación: Gustavo Gutiérrez

Desde hace más de 35 años, Gutiérrez y la TLL vienen afirmando que los pobres son sujeto histórico, sujeto de su liberación. Tratando de profundizar nuestra lectura y nuestra comprensión de los pobres–sujeto, nos preguntamos: ¿qué significa, en la comprensión de Gutiérrez, que los pobres son sujetos de su liberación? Consideramos que es importante acoger la resonancia de esta pregunta para comprender el cometido central de nuestro estudio, a saber: plantear el concepto "pobres" de Gustavo Gutiérrez como "alteridad excluida reveladora del Dios del Reino". Pero vayamos por pasos. Ensayemos, en este apartado, una respuesta a esta interrogante por tres vías:

a) La comprensión dialéctica e integral del mundo complejo de los pobres.
b) La visible acción de los pobres en las organizaciones populares.
c) Los pobres como alteridad excluida que irrumpe ante toda Totalidad.

Comprensión dialéctica e integral del complejo mundo de los pobres

Haciendo un repaso de las nueve expresiones, imágenes y nociones sobre pobreza y pobres descritas en el apartado 1 de nuestro primer capítulo, encontramos que en casi todas existe, de una u otra forma, alguna referencia a los pobres como sujetos individuales y colectivos, sujetos históricos con capacidad de presencia interpelante en la historia, en la sociedad y en la Iglesia. Encontramos que esta capacidad de presencia interpelante señala una nota cualitativamente distintiva en la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación.

Esta interpelación recoge la complejidad-integralidad y dialéctica intrínsecas a la realidad de los pobres y la pobreza, tal como ya destacamos en la comprensión de Gutiérrez (Cf. apartado 3 de nuestro primer capítulo). En esta concepción, el pobre no se reduce a un "necesitado" pasivo, sino que, si bien se afirma con realismo su estado de víctima y su necesidad, a partir de esa misma situación se afirma su cualidad transformadora, su cualidad de sujeto de liberación. Gutiérrez, al referirse a los pobres como "los ausentes de la historia" no se queda ahí, sino que inmediata e inseparablemente afirma que son "ausentes que irrumpen", con su presencia interpelante, en la historia (1982, 97; 238; 1986a, 1986a, 18); los considerados "no-personas" son al mismo tiempo los que afirman su realidad personal con cualidades propias, con su historia, sus valores y, sobre todo, su ser creyentes. Es a lo que Gutiérrez se refiere cuando habla del "mundo del pobre" (1983, 186-188).

Cuando Gutiérrez identifica características precisas del empobrecimiento de los pobres, es decir, cuando habla de "clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas" (1982, 243; 249; 272) o cuando se refiere a los pobres como "mujeres doblemente explotadas" (1982, 248; 1986a, 20), está afirmando a los pobres como sujetos de su liberación. La identificación de esas características del empobrecimiento implica

una identificación de los puntos neurálgicos de la opresión que sufren los pobres y, por tanto, implica rescatar a partir de ello las posibilidades de su liberación desde ellos mismos en cuanto sujetos.

Querer entender el concepto de los pobres en Gutiérrez sin esta cualidad dialéctica, como lo hace, por ejemplo en algún momento Helio Gallardo, es sesgar su comprensión (Cf. Gallardo 2002, 5). Si bien Gutiérrez habla de los pobres como "insignificantes", lo hace como una constatación realista de un hecho de exclusión, pero no se queda ahí. Para Gutiérrez detrás de esa aparente "insignificancia" está la mayor significación interpelante y subversiva del orden social excluyente, que es lo que le constituye como sujeto histórico. La "relacionalidad" que Gallardo extraña en Gutiérrez (aunque la ve presente en Juan Luis Segundo) está muy presente en este carácter dialéctico marcadamente presente en su comprensión de la pobreza y de los pobres.

Pero la contraposición que nos interesa destacar no es entre concepciones, en definitiva, afines como las de Gutiérrez y Gallardo, sino entre éstas, que se enmarcan en un paradigma liberador, y aquellas que provienen del sistema hegemónico y que objetivizan al pobre despojándole de su cualidad de sujeto. A estas concepciones ya nos referimos en el apartado anterior. El contraste de ellas con la concepción liberadora del pobre como sujeto histórico es el que nos ayuda a comprender cualitativamente el significado de los pobres como sujetos de su liberación.

Presencia de los pobres en organizaciones populares emancipatorias

Para Gutiérrez, como ya lo hemos dicho, este sujeto activo en las organizaciones populares y en las iglesias es en gran medida aquel "pobre" a partir del cual elabora su teología (1982, 61-69; 96-130). Para él, el pobre – sujeto es un pueblo movilizado a partir de la conciencia asumida de ser "explotado y creyente" (1982, 119-122).

La presencia activa de los pobres en organizaciones propias expresa de manera privilegiada esta concepción de sujetos de su liberación. A través de sus organizaciones

afirman su presencia como novedad a una sociedad decadente (Cf. Gutiérrez 1995, 270). En sus organizaciones propias, los pobres reivindican sus derechos, su dignidad y sus objetivos históricos.

Este es un punto que merece una mayor reflexión desde nuestro contexto actual, pues en él se han producido muchos cambios en relación a lo que ocurría hace 30 o 40 años. Actualmente, de manera paralela al acallamiento y la dispersión de las organizaciones populares y al avasallamiento de imaginarios dominadores sobre el pobre (Cf. Gallardo 2002), se produce también, sobre todo en estos últimos años, una re-emergencia de los movimientos sociales que desarrollan nuevas formas de resistencia a las estructuras empobrecedoras; re-descubren la riqueza de potencialidades y creatividad del mundo cotidiano de los sectores populares urbanos y rurales, y resurgen –como de las cenizas el fuego– nuevas subjetividades sociales y modos de comprender y practicar lo político (Gutiérrez 2001g, 20).

A medida que se incrementan los efectos perversos del sistema de globalización neoliberal, un sujeto social diverso ha ido consolidándose en estos últimos años a partir de una creciente expresión y conciencia de su ser víctima y de no resignarse a serlo. En la medida que se rebelan al sistema que los crea, ellos se generan como sujeto social con capacidad de intervención histórica. Si bien es evidente la ausencia de un proyecto histórico definido, lo que viene constituyendo a este nuevo sujeto es la reivindicación de su dignidad a través de la afirmación de su palabra ante el sistema que los margina y desecha. En nuestro contexto, las diversas formas de resistencia al sistema dominante tienen un importante valor de constitución de este sujeto sociohistórico.

Consideramos –junto con otros estudiosos de la TLL– que existe una continuidad histórica entre este pobre-sujeto descrito por Gutiérrez hace 35 años atrás y los “nuevos sujetos históricos y teológicos” de nuestro contexto. “Las mujeres, los negros, los indios, la población excluida del sistema, los niños de la calle: he aquí algunas de las significativas formas –o, mejor, algunos de los más significativos rostros– de la pobreza

hoy en América Latina preteridas otrora por los teólogos de la liberación, a las que responden nuevos movimientos populares" (Tamayo-Acosta 1994, 94-95).

Es posible que en espacios eclesiales esta re-emergencia sea aún más lenta y menos visible. Este es un tema por investigar y por reflexionar: ¿Cómo y de qué manera nuestras iglesias se constituyen en esos espacios propios de los pobres, en los que ellos pueden construirse como sujetos? ¿O son, más bien, espacios en los que los pobres son tenidos como "objeto" de los servicios de "evangelización" y de pastoral proveniente de un reducido círculo de especialistas y jerarcas? Lo que sí es evidente es que en los signos históricos de nuestro actual contexto se viene dando esta re-emergencia de los empobrecidos como sujetos.

En síntesis, si tratamos de caracterizar de manera sencilla y breve al pobre como sujeto histórico de su liberación podríamos decir que es aquél que, desde su propio mundo, desde su propia realidad e interpelación, se hace presente en espacios públicos, más allá de las limitadas "concesiones" que le hace el sistema hegemónico, afirmando toda su vida y su palabra acallada, reivindicando con ello su dignidad personal y colectiva.

Los pobres como alteridad excluida que irrumpe ante toda Totalidad

La alteridad del pobre manifiesta privilegiadamente su cualidad de ser sujeto histórico. El pobre como sujeto de liberación es alteridad excluida que irrumpe en un escenario socio-histórico que lo ha negado. El intento de negarlo (y, por tanto, volverlo "ausente", "insignificante", "no-persona") o convertirlo en objeto pasivo, consumidor de ilusiones virtuales, depósito de asistencialismo y de políticas-receta al margen o en contra de su participación autónoma y crítica, todo ello supone una sola, una misma negación de su alteridad interpeladora.

Esta es la característica peculiar que encontramos en la concepción del pobre en los escritos de Gutiérrez. Primero, decir que el pobre es sujeto quiere decir que es persona y que constituye pueblo, comunidad histórica con peso propio y capacidad de acción

histórica. El concepto pobres en Gutiérrez contiene inseparables la dimensión personal y comunitaria. Su empeño en postular la emergencia del pobre en contraposición al paradigma de la modernidad, dominada por el individualismo –el "yo pienso-existo" cartesiano aislado y ciego ante la alteridad– señala esta proposición. Para Gutiérrez el pobre –sujeto histórico– emerge a partir de la alteridad de la modernidad individualista, de la antítesis oprimida que la misma modernidad ha creado a su paso, en su proceso de autoafirmación. El pobre es el reverso revelador de la historia del sistema dominante (Cf. 1982, 275, 272). Escuchemos nuevamente sus palabras escritas tres décadas atrás, que aún resultan muy iluminadoras ahora:

> Los últimos años de América Latina se caracterizan por la creciente conciencia de la presencia real y exigente del mundo del otro: el pobre, el oprimido, la clase explotada. En un orden social hecho económica, política e ideológicamente por unos pocos y para beneficio de ellos mismos, el "otro" de esa sociedad –las clases explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas– comienza a hacer oír su propia voz. Empieza a hablar cada vez menos por intermediarios y a decir directamente su palabra, a redescubrirse a sí mismo y a hacer que el sistema perciba su presencia inquietante. Comienza a ser cada vez menos objeto de manipulación demagógica, o de asistencia social, más o menos disfrazada, para convertirse poco a poco en sujeto de su propia historia y en forjador de una sociedad radicalmente distinta. (Gutiérrez 1982, 243).

En las páginas precedentes destaca esta misma idea del pobre como sujeto y alteridad emergente:

> Para la cristiandad occidental el encuentro con el indio americano planteó una serie de nuevos problemas en los que lo político y lo religioso se hallan fuertemente implicados. Estos problemas fueron enfrentados con las viejas categorías de la cristiandad, pero el impacto de ese "otro" del mundo occidental, el indio, dio lugar a prácticas y a reflexiones que cuestionaron la teología dominante. Este inquietante descubrimiento del "otro" ha continuado, y hoy percibimos con claridad que aquello que en algunas latitudes representó un movimiento por la libertad, visto desde el otro lado del mundo, desde abajo, desde las clases populares significó nuevas y más refinadas formas de explotación de los más pobres, de los "condenados de la tierra" (Gutiérrez 1982, 237).

Cuando Gutiérrez caracteriza a los pobres teniendo en cuenta puntos centrales de su opresión (historia colonial, cultura, raza, género) está afirmando a unos sujetos con

historia, con rostro, con comunidad histórica, con género, con identidad propia. Esos elementos por los cuales se los excluyó y marginó pertenecen a su propio mundo. Los pobres no son reducidos a datos según un abstracto patrón de cuantificación de la pobreza. Es en esas características de su propio contexto que su alteridad es reconocida y valorada. La concepción de Gutiérrez no engulle la alteridad de los pobres en unos esquemas de interpretación y cuantificación, más bien la comprende de manera radical. El reconocimiento de la alteridad de los pobres representa la valoración de su ser sujetos con consistencia propia, con dignidad.

El pobre es su propio mundo, un mundo complejo que tiene consistencia en sí mismo, un mundo inmanipulable, inobjetivable, del que hay que aprender (Cf. Gutiérrez 2001, 247-248). Este mundo complejo no deja de tener su conflictividad, pero también desde la fe se puede ver en él unas esperanzas:

> La complejidad del universo del pobre y la perspectiva del otro percibidas inicialmente, como lo hemos recordado, se encuentran hoy mejor dibujadas con todas sus dificultades y su conflictividad, pero asimismo con todas sus promesas (Gutiérrez 2001, 250).

No saber percibir y situarse ante el pobre con la conciencia de su alteridad significa objetivarlo, perder de vista el sentido más hondo de su dignidad y seguir generando aquella faceta de muerte que contiene la pobreza real. Por ello, aquella pretensión del BM y del FMI de luchar contra la pobreza sin tener en cuenta a los pobres como sujetos históricos de liberación es, en último término, una misión imposible, pues el pobre entendido como sujeto, como alteridad, es una realidad dialéctica frente a los ricos y frente a la totalidad que éstos construyen. Dicho en otras palabras: cuando los ricos hablan de pobreza y de los pobres sin dejarse afectar por la fuerza interpeladora de estos últimos, sólo consiguen oprimirlos más, reforzar las estructuras de dominación y afirmarse ellos en su situación de ceguera ante los pobres, alteridad excluida.

El pobre como sujeto contiene, asimismo, la capacidad de indignarse ante la afrenta a su ser persona. Este es el fondo de su cualidad de sujeto, personal y social. En este

sentido, mientras exista esa conciencia de la dignidad del pobre como persona, su irrupción como sujeto de liberación es irreversible.

Pensamos que ese fondo de conciencia de dignidad comprende un tejido de elementos que constituyen la compleja realidad de los y las pobres: la conciencia crítica de las condiciones de su pobreza, su cultura, su identidad, sus valores, su cosmovisión, sus religiones, sus prácticas comunitarias, la fiesta, sus prácticas y conciencia de género. Gran parte de este mundo se hace visible en la cotidianidad del mundo de los pobres, en lo concreto de sus días, en sus cuerpos y en sus relaciones interpersonales. Por ello, un "conocimiento" de la pobreza no puede estar abstraído de estas realidades históricas y humanas (Cf. Gutiérrez 2001, 242-243; 247-250).

Mientras este tejido de elementos esté vivo, el pobre como sujeto no es absolutamente borrable. Podrán venir los sistemas opresores más arrogantes y violentos, pero la realidad del pobre estará ahí firme, emergiendo siempre, interpelando siempre, porque es la antítesis que crea ese mismo sistema. Su cualidad de sujeto podrá estar coyunturalmente mermada, pero no podrá ser definitivamente sepultada.

Todos esos componentes de su realidad le hacen sujeto. Cuando tales elementos se vitalizan es imposible hacerlo objeto, reducirlo a un abstracto objeto de estudio, alejado de la vida real de los pobres. A esta misma temática también se refiere Elsa Tamez:

> La teología latinoamericana explícitamente asume como su interlocutor al no-persona, Gustavo Gutiérrez los define como 'aquellos no considerados seres humanos por el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas –donde la mujer de esos sectores es doblemente explotada, marginada y despreciada'. En esa frase de Gutiérrez, el sujeto oprimido toma color, sexo, identidad cultural. Tocamos entonces otras dimensiones que traspasan lo económico haciendo referencia a la dignidad del sujeto y al sentido de la vida … Por eso, insistimos, en la afirmación de la vida por medio de las necesidades básicas, la dignidad humana y el sentido de la vida han de ir acompañados (Tamez 1991, 45-46. La cita de Gutiérrez es: 1982, 248 incluida la nota 55, en la edición que nosotros utilizamos).

Por ello, la multiforme resistencia de los pobres tiene un valor constructivo de su calidad de sujeto histórico, individual y colectivo. Sus luchas públicas, la defensa explícita de su derecho a acceder a los recursos vitales, sus prácticas comunitarias, la recreación de la fiesta, la preservación y reafirmación de su cultura, sus valores, la práctica y profundización de sus religiones, la vitalización de sus microsistemas económicos, todo ello, le constituye como sujeto histórico, construye el sentido de su vida y el soporte de su dignidad personal y colectiva.

Interpelación creadora

Los pobres en cuanto sujetos históricos –alteridad excluida– tienen, como ya se ve, una cualidad y capacidad de interpelación cuando se producen relaciones alterativas entre ellos y con otras personas y colectividades. La interpelación es una condición de los pobres en cuanto sujetos. La interpelación es el primer momento de su capacidad de revelación. Los pobres, en primera instancia, interpelan, dicen su verdad, deconstruyen los sistemas que los negaban o desconocían como sujetos. Luego recién, a partir de ese primer momento interpelativo, plantean pautas para sentar las bases de una nueva construcción socioeconómica, política, ética y teológica. La interpelación es un inexorable momento negativo-crítico en el encuentro con los pobres-sujeto histórico, con los pobres-alteridad excluida. "Únicamente liberando nuestra mirada de inercias, de prejuicios, de categorías aceptadas acríticamente, podremos descubrir al otro" (Gutiérrez, 2001, 248).

Todo el lenguaje de Gutiérrez respecto a los pobres está cargado de este aire de interpelación creadora. Los "ausentes de la historia", a partir de su ausencia "cuestionan las estructuras socioeconómicas presentes que los oprimen y marginan" (1982, 238). El "mundo del otro" –el pobre– es para Gutiérrez "presencia real y exigente", "presencia inquietante", es "el otro cuestionante" (1982, 243, 253); es una "fuerza interpeladora" (2001, 248). Esa capacidad de interpelación le viene al pobre –alteridad excluida– por su propia cualidad dialéctica de ser pobre respecto a los ricos, oprimido respecto a los opresores (Cf. 1982, 248). Los pobres, los "ausentes de la historia" que hacen presencia,

replantean el orden de cosas vigente en distintos planos, incluido el teológico, el de la comprensión de Dios (Gutiérrez 1982, 249).

La novedad, el valor de revelación se produce precisamente en que los que estaban ausentes se hacen presentes, los que eran tratados como objetos dicen su palabra como sujetos. Este es el valor, lo positivo-productivo, del encuentro con la alteridad de los pobres-sujeto.

En la teología de Gutiérrez, esta interpelación se produce, a nuestro entender, fundamentalmente en tres niveles interrelacionados entre ellos: histórico, ético y teológico. Veamos con más detenimiento, en cada uno de estos niveles, cómo se produce la interpelación creadora por parte de los pobres-sujeto, los pobres-alteridad excluida.

Interpelación histórica

La interpelación de los pobres se produce en primera instancia en el nivel de lo que llamamos historia. Por historia, en este estudio, entendemos la categoría que designa el acontecer y el sentido de ese acontecer en el aquí y en el ahora, es decir, en el mundo. A través de esta categoría designamos también el ámbito en que se desarrollan, se entretejen y se explican los fenómenos bajo las diversas formas de las condiciones materiales de la existencia: físicas, sociológicas, económicas, políticas, culturales. Entendemos que esta concepción de historia es también la que Gutiérrez maneja, pues algo en lo que él insiste, en contra del dualismo de larga data entre historia sagrada e historia profana, es en la necesidad de comprender la fe en el marco de una sola historia, "un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia" (1980, 199).

Por ello, la interpelación histórica de los pobres se refiere directamente a la primera acepción de pobreza, es decir la llamada "pobreza real", aquella que es comprendida por Gutiérrez y la TLL como un mal, un escándalo. La pobreza en su acepción de "muerte anticipada" representa la interpelación fundamental producida en la confrontación de la subjetividad frente a ella. El pobre, con su pobreza real llevada en su cuerpo, en su cotidianidad, en sus afanes, en su historia anónima pero cargada de densidad, en el *hecho*

de su sufrimiento inocente, de su cargar a cuestas el misterio de iniquidad, en todo ello se constituye en interpelación histórica. Los elementos materiales que constituyen y expresan su pobreza son, en primera instancia, la interpelación histórica, ellos en confrontación con el sentido de dignidad de la persona y de los pueblos.

La pobreza real interpela sobre todo cuando se desvelan los procesos y mecanismos de su producción, es decir, los procesos socioeconómicos, políticos, culturales, de género que explican la producción histórica y estructural de la pobreza. El cuestionamiento de "los pobres, los condenados de la tierra" se dirige al "orden económico, social y político que los oprime y margina, y también de la ideología que pretende justificar esa dominación… Ese cuestionamiento quiere ir a las raíces de la miseria y la injusticia" (Gutiérrez 1982, 246).

La interpelación histórica del pobre es un cuestionamiento al fatalismo con que se suele revestir a la pobreza. Sitúa nuestra mirada sobre la pobreza hacia la realidad histórica que es ella, preparándonos a asumirla. En ese sentido la interpelación histórica ya es liberadora; nos libera de los fantasmas, la racionalización o espiritualización que con frecuencia hacemos de realidades que nos cuesta asumir.

Otra faceta de la interpelación histórica de los pobres, aquella que se refiere a procesos más largos en el tiempo, aparece en los escritos de Gutiérrez, sobre todo en el ensayo "Teología desde el reverso de la historia". El desarrollo del ensayo sigue un itinerario que va desvelando esta realidad. Partiendo del trasfondo histórico al que responde la teología europea –la modernidad–, Gutiérrez nos introduce en "la otra historia, que es la historia del otro" (1982, 259; también 1990a, 376), la historia alternativa del pobre en Latinoamérica, producto histórico de unas relaciones de dominación entre el Norte y el Sur. A partir de este sujeto emergente desde el reverso de la historia oficial escrita por los poderosos, propone una nueva forma de situarse en la historia y de hacer teología.

La historia del otro es subversiva (1982, 260) en cuanto re-encauza la historia desde abajo, desde la perspectiva de las víctimas. En América Latina la subversión de la

historia tiene un particular desafío de descolonización. Los 500 años de historia colonial aún no están resueltos. La alteridad es un desafío para rebasar el paradigma colonial. Pero es necesario que, para evitar la domesticación del término, afiancemos su carácter interpelador. Ello pasa por revitalizar el sujeto histórico que es el pobre.

Gutiérrez, en el ensayo mencionado, remontándose a esta pesada historia colonial de nuestros pueblos, delata la continuidad y connivencia entre el sustrato feudal del imperio español y la razón moderna de la Europa nórdica y del imperio norteamericano. Desde la interpelación histórica de la alteridad del pobre latinoamericano no se percibe la ruptura entre el antiguo régimen y el que inaugura la modernidad. Ambos constituyen el poder hegemónico que ha producido una historia de exclusión y muerte, no superada ni por las independencias criollas (Gutiérrez 1982, 238).

En esa línea de continuidad aparecen, pues, como sustitutos modernos del imperio español, el inglés y posteriormente el imperio norteamericano. Se trata de la historia escrita con "mano blanca, occidental y burguesa" (Gutiérrez 1982, 260), de espaldas a la alteridad que siempre queda excluida, dominada y empobrecida. Este es el núcleo del pobre –alteridad excluida, sujeto de su liberación– en cuanto interpelación histórica. En un artículo escrito en 1989 y publicado en diversas revistas y antologías, preparando la reflexión de los 500 años, Gutiérrez apunta:

> Las Casas nos dejó una pista importante para leer hoy nuestro pasado. A los teólogos europeos (A Juan Maior en especial, escocés, profesor en París a comienzos del s. XVI), que sin haber pisado estas tierras pontificaban justificando las exacciones que se cometían en ellas, les decía: "si fuésemos indios", veríamos las cosas de otro modo. *Es un firme reconocimiento de la alteridad* y una negativa a la integración por medio del sometimiento y la absorción. Es también *un llamado,* difícil todavía hoy para muchos, a cambiar de punto de vista para comprender estos hechos (Gutiérrez 1990a, 376. El subrayado es nuestro).

Esta alteridad, históricamente excluida, tiene en consecuencia una capacidad de interpelación a aquella perspectiva y sistema excluyentes. Esta interpelación es, al mismo tiempo, un llamado a encontrarnos con esa realidad oculta y negada, para recibir y

redescubrir en ella la experiencia/praxis central de la fe cristiana: nuestro amor activo, nuestro servicio al prójimo herido en el camino.

> La historia escrita desde el dominador nos ha ocultado, por mucho tiempo, aspectos importantes de la realidad. Necesitamos conocer la otra historia, que no es sino la historia del otro, el otro de esta América Latina que permanece con "las venas abiertas" … precisamente porque los más pobres de sus habitantes no son reconocidos en la plenitud de su dignidad humana. Su "lejanía" respecto del actual orden socio-económico y la cultura dominante, hace del pobre, del otro, nuestro prójimo por excelencia, según nos lo enseñó la parábola del samaritano desde el inicio de la teología de la liberación (Gutiérrez 1990a, 376).

Esta intuición ha venido desarrollándose dentro del seno de la TLL por otros teólogos e historiadores como Enrique Dussel, quien tiene esta misma interpretación –y aún más desarrollada– de la historia universal (Dussel 1994a; 1994b, 13-54; 1998, 50-86). La fecundidad de esta perspectiva radica en que nos permite interpretar con ojos críticos nuestra historia actual, encontrando en ella la reproducción de ciclos de dominación colonial. El esquema colonial se rearticula en el s. XIX con "lo que se ha llamado el 'pacto neocolonial'; los países del nuevo mundo proporcionan las materias primas, y los países industrializados les venden los productos manufacturados. Esto significa la franca entrada de las antiguas colonias en el sistema capitalista" (Gutiérrez 1982, 238). En esta transición de siglo estamos viviendo otro ciclo de rearticulación del sistema capitalista, bajo el nombre de "globalización", que cambia de nombre pero en el fondo es un mismo fenómeno que en otros momentos históricos adquiría otros denominativos: "cruzadas, conquistas, colonialismo, neocolonialismo, re-colonización, imperialismo, … dan cuenta de una versátil realidad que nunca desapareció, que va cambiando de cara según las exigencias de la realidad económica de los diversos momentos (Brisson 1999, 57).

Para Gutiérrez la (necesaria) "relectura de la historia" desde la perspectiva de los pobres no se reduce sólo a un ejercicio teórico propio de intelectuales, sino se trata de un "rehacer la historia", estar presente en la lucha liberadora, en la praxis que busca subvertir la historia de dominación (1982, 260). Entonces, la interpelación histórica que

nos provoca el pobre no se queda en un plano meramente intelectual, sino sobre todo es una exigencia de acción práctica en esta misma historia.

Esta interpelación histórica que son los pobres nos implica a todos. La historia en la que interpelan los pobres es nuestra historia. Es imposible sustraerse de ella. Por ello la interpelación se dirige a todos nosotros, en cualquier época de la historia. El clamor de los pobres no cesa. De ahí que resulte una impostura, cuando no un escándalo, escuchar decir a algunos cristianos y a jerarcas eclesiásticos que la TLL ya pasó de moda, que la historia ha avanzado y al caer el socialismo real, la ha dejado sin referente histórico (Richard 2004, 30-33; Tamayo-Acosta 2004, 5-9, 14-15; Tamayo-Acosta 2000, 145-154). Tales juicios dejan entrever que no se comprendió nada ni se pasó por la experiencia fundamental en que ella se cimienta: el encuentro liberador con el pobre, alteridad excluida, sujeto histórico. Ello delata también una sospechosa sordera ante el clamor y "re-clamor" de los pobres hoy.

Interpelación ética

La interpelación histórica de la pobreza remite al hecho de unas relaciones interpersonales, comunitarias y sociales. Aquí conectamos con el nivel ético que presupone un marco explicativo en el que esté presente el otro. En el discurso de Gutiérrez –y en general en la Teología de la Liberación– encontramos un marco dialéctico de interpretación de la historia y de la realidad (Cf. Ellacuría y Richard 1993, 1045). Él no oculta su pretensión de hablar desde el otro oprimido, al mismo tiempo que denuncia a teorías e interpretaciones pretendidamente neutras o "a-históricas" que suelen ser –proponiéndoselo o no– afines a la visión del poder hegemónico.

Situarse en esta perspectiva, en este marco dialéctico de interpretación, es una posición provocativa y, más aún, discutible si lo pensamos desde el paradigma de las ciencias naturales. Pero si pensamos el hecho desde la perspectiva del Evangelio, es más probable que encontremos más bien mucha connaturalidad, pues este marco dialéctico en los evangelios –como en la tradición profética del Antiguo Testamento y en los Padres de la Iglesia– es algo evidente: no se entiende la existencia de pobres sin la existencia de

ricos; la Buena Noticia no se comprende adecuadamente sin tener en cuenta el trasfondo de violencia histórica, de una arcana injusticia contra los débiles y de esperanzas contenidas y atenazadas en la memoria colectiva del pueblo pobre y creyente. Este marco dialéctico o como quiera llamarse es un marco propiamente ético, es decir, de ruptura de la subjetividad autocentrada y de encuentro con el otro excluido. Por ello, con razón se afirma que "pobre" es un concepto ético-político y ético-espiritual (Ellacuría y Richard 1993, 1046).

La ética nace del encuentro interpelador con el pobre-sujeto. Desde esta posición, sin emplear demasiado el término ética, Gutiérrez considera que el pobre en cuanto alteridad excluida interpela el "yo" autocentrado de la modernidad. Ésta conlleva una ideología radicalmente individualista sobre la que se edifica todo el tinglado de la sociedad burguesa:

> El individualismo es la nota más importante de la ideología moderna y de la sociedad burguesa. Para la mentalidad moderna el hombre es un comienzo absoluto, un centro autónomo de decisiones. La iniciativa y el interés individual son el punto de partida y el motor de la actividad económica … Principio absoluto en la actividad económica, el individuo deberá serlo también en la organización de la sociedad … La sociedad supone una asociación libre, un "contrato social" … entre iguales … Tanto la exigencia de la libertad individual como la de la igualdad social están en relación con las nuevas formas económicas. El derecho a la propiedad privada es fundamental para la sociedad burguesa … . La igualdad social tiene también una clara referencia económica: los hombres son iguales en el momento de comprar y vender, es más, la igualdad formal es una condición de la actividad mercantil (Gutiérrez 1982, 222-223).

La modernidad, entendida como un proceso social, tiene su propio sujeto histórico: la clase dominante burguesa:

> Ella será en adelante la gran impulsora del sistema económico centrado en el mercado, que conocemos como capitalismo. La burguesía alcanza su mayor poderío con la revolución industrial; desde ese momento la economía, basada en la empresa privada y en la más cruel explotación de los trabajadores en Europa y de los pobres en los países coloniales y neocoloniales, estará en sus manos (Gutiérrez 1982, 224).

El individualismo de la modernidad tiene su reflejo también en el ámbito del conocimiento. "La razón de cada individuo es el punto de partida de todo conocimiento. La verdad no nos viene por revelación o autoridad humana. Todo debe estar sometido al juicio de la razón crítica, esto hace que el ser humano comience a ser dueño del mundo y de él mismo" (Gutiérrez 1982, 223).

Es a este gran sistema nacido en la Ilustración que la ética basada en la alteridad excluida viene a interpelar, a partir sobre todo de los hechos históricos violentos que manifestaron un desprecio flagrante de la vida y la dignidad humana. Las víctimas de Auschwitz, de Guatemala o de Potosí, más precisamente la memoria y la conciencia que estas víctimas de la historia tienen de su propia alteridad excluida y reprimida con violencia, se constituyen en la gran interpelación ética a la modernidad, a sus presupuestos teóricos e ideológicos y a todas las formas de construcción social, económica, política y teológica que de ella se derivan.

Desde hace décadas atrás esta conciencia está fundamentando las bases de un nuevo paradigma ético-teologal-teológico del que Gutiérrez y la TLL son sólo un eslabón más. Sus presupuestos ya no son el: "yo conozco", "yo domino", "yo soy la medida de todas las cosas desde mi poder y autoridad", sino la apertura fundamental a la alteridad excluida, al otro excluido y empobrecido que se me revela y me libera (Dussel 1974b, 167-169, Tamayo-Acosta 2003, 11-14; 37-43).

Esta ética tiene que pasar, pues, por la experiencia fundamental del encuentro interpelador-revelador con el otro excluido. Una ética que se queda en la retórica de apertura al pobre, que en el fondo sigue funcionando desde la autoafirmación del "yo", sin haber pasado por esa experiencia, es estéril; no es propiamente una ética de la alteridad.

Es, según nos parece, lo que le sucede a la teoría y a la práctica de las instituciones de financiamiento internacional, como vimos en las páginas precedentes. La reductiva concepción de la pobreza presente en los PRSP's promovidos por el Banco Mundial –a saber: en cuanto un problema abstraído de unos contextos y procesos históricos, es decir

sólo como el "no acceso a servicios" o como mera "deficiencia estática" (Kruse 2004)– pretende descargar al problema de la pobreza de sus implicaciones éticas y políticas. La interpelación ética de los pobres apunta a señalar constantemente a la riqueza como su correlato histórico. La pobreza es un tema que implica inevitablemente las relaciones humanas, interpersonales y sociales. Haciendo un análisis más profundo, implica unas relaciones de poder en los niveles económico, político, social, cultural, de género.

El pretendido despojo del análisis causal de la pobreza es, en el fondo, una pretensión de despojo del poder interpelador de los pobres. Como ya decíamos en el nivel histórico, la pobreza implica unos procesos y mecanismos históricos de producción, detrás de los cuales subyace una fundamental relación entre personas, entre grupos sociales y entre instituciones políticas más complejas, es decir, detrás de todos los procesos de producción de la pobreza está presente un sustrato de relaciones éticas y políticas de las que es necesario partir o por lo menos tenerlas muy en cuenta.

La falsa ilusión de la pobreza como un concepto abstracto, "medible y solucionable" desde la perspectiva y la autoafirmación del poder, sin la conversión de los poderosos y los ricos al mundo de los pobres, conduce a aquellas grandes paradojas que hemos aludido en el caso de la sangrienta historia reciente en Bolivia: el mayor empobrecimiento e incluso el asesinato de los pobres, pese a los grandes discursos de promoción del desarrollo, de crecimiento económico y de reducción de la pobreza.

Pobreza implica, pues, una conflictividad fundamental. Desde el paradigma marxista, se emplea el concepto de "lucha de clases" para referirse a esta conflictividad básica. Después de la despolitización y de la "des-etización" que ha supuesto el proceso histórico globalizador de estos últimos 15 años ya no se quiere hablar de este hecho, pero la conflictividad social básica está ahí; no podemos ser ciegos a algo evidente. La pobreza y la brecha social se han agudizado y ésta es una realidad –un dato– del que no quiere partirse en el momento de analizar la realidad de la pobreza. El problema no es sólo de "disfunciones" en la sociedad, de "falta de capacidad y de aprendizaje para el desarrollo" o, peor aún, de una especie de incapacidad congénita o de perversiones morales en los

pobres. Es más que eso: se trata de profundas y añejas injusticias en las relaciones interpersonales, intercomunitarias, intersociales, que se producen y reproducen en medio de complejas estructuras socioeconómicas y políticas… ¡Cuestión básicamente ética!

Interpelación teológica

Quizá este último apartado pueda parecer superpuesto. Personalmente, antes de ponerlo he tenido también la misma impresión, pues el "objeto" de la teología no está al margen de los dos anteriores niveles (histórico y ético) sino que está presente en ellos. A Dios lo vivimos inmerso en la historia y con una inevitable referencia al prójimo, al otro excluido. Convengamos que si apuntamos de manera separada el "nivel teológico" al margen de los otros es sólo por un artificio teórico-conceptual que en la realidad vivida no se da. En la vida, la experiencia teologal es inseparable de la historia y de las relaciones con los otros. Con ese advertido, continuemos adelante.

La interpelación del pobre-sujeto histórico se hace también a todo discurso sobre Dios. Debido a lo que significa Dios, es quizá la interpelación más aguda, más elocuente y más necesaria. El tema está vivamente presente en los escritos de Gutiérrez y, según percibimos, lo está básicamente desde dos vertientes:

a) La identificación de Cristo con los pobres, es decir, como una relectura cristológica desde la realidad del pobre-alteridad excluida: Gutiérrez afirma que "Cristo nos habla desde los indios … Cristo interpela desde los oprimidos" (Gutiérrez 1982, 253). Recogiendo las palabras de Bartolomé de Las Casas insiste en la importancia de "recuperar la memoria de los Cristos azotados de las Indias…, memoria de un Cristo presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas" (1982, 253).

b) La interpelación de toda teología elaborada desde el poder y defensora del sistema hegemónico: Gutiérrez se refiere al hecho de "la confrontación de la cristiandad medieval con el 'otro'" en el s. XVI (1982, 253). Su teología ahora se propone también como una forma de confrontar con el pobre a las teologías que están sujetas

al paradigma de la modernidad capitalista.

Sobre la primera vertiente, Gutiérrez afirma, casi como una síntesis conclusiva del ensayo central en nuestro estudio: “Cristo es visto como el pobre identificado con los oprimidos y despojados del mundo. Nuevas pistas se abren aquí, a partir de lo que habíamos llamado el reverso de la historia” (Gutiérrez 1982, 272). Dios se hace historia en Jesucristo. Jesucristo es la revelación plena de un Dios misteriosa y cálidamente cercano e identificado con los oprimidos de este mundo.

La identificación de Cristo con los pobres –los indígenas– es un tema que Gutiérrez recoge de Bartolomé de las Casas. La teología de Las Casas ya asumió la interpelación del pobre. A partir de ello hizo una creativa relectura cristológica desde la perspectiva de los indios oprimidos por el poder conquistador. “En la teología de Bartolomé de Las Casas –anota Gutiérrez– tocamos aquí el fondo: Cristo interpela desde los oprimidos” (1982, 253). La interpelación teológica consiste en una identificación teológica entre los pobres-alteridad excluida y Cristo. Pensamos que aquí reside la provocación más fuerte de la teología de Las Casas frente a las teologías del sistema: el indio no sólo es defendido en sus derechos (“no es un infiel”) sino, de manera más subversiva, es identificado con “el pobre según el evangelio, como un ‘otro’ cuestionante de la cristiandad occidental” (1982, 253); es decir, se descubre en los pueblos indígenas un lugar teologal y teológico, contrariamente a lo que la teología defensora de la conquista decía de ellos: que son los “infieles por convertir”.

Aquí aparece la otra vertiente en la que la interpelación teológica se radicaliza cuando se dirige a aquellas teologías nacidas desde el poder y que operan como sus legitimadoras. La interpelación teológica se dirige a estas teologías que en el fondo son sólo apología del poder de turno. El pobre, el excluido, el oprimido por el sistema subvierte esas teologías y recupera el auténtico lugar social de la teología cristiana: la marginación, la alteridad excluida. Con ello revela que esas teologías funcionales al sistema dominador representan la mayor distorsión del discurso sobre Dios, la mayor blasfemia que muchas veces no nos atrevemos a identificar.

La interpelación teológica del pobre en América Latina revela con claridad el escándalo más grande quizá en la historia del cristianismo, escándalo aún no redimido e incluso a veces no bien reconocido: la justificación "cristiana" de la dominación y el crimen hacia los pueblos indígenas de lo que hoy conocemos como América Latina y el Caribe. Sólo a partir de esta interpelación podemos tener una visión más crítica y auténtica de la evangelización, que vino mezclada con lo que podríamos denominar "tanatangelización", mensaje de muerte. Se nos ilumina la mente para discernir en nuestra historia teológica latinoamericana entre la teología aliada del poder colonizador y la teología servidora de la liberación del pobre, ambas mezcladas en un mismo proceso histórico, a la vez que se nos plantea la urgencia de asumir un punto de partida crítico del esquema colonial y con actitud de conversión. Gutiérrez afirma al respecto con mucha sobriedad y lucidez: "La motivación cristiana *justificará* pero también *enjuiciará* la empresa colonizadora. Esta doble función estará en el centro de la llamada 'controversia de las Indias'" (1982, 250. Los subrayados son nuestros).

El desafío hoy de la teología latinoamericana es contribuir a la descolonización mental y cultural de nuestros pueblos, como único cauce posible para abrirles futuro. El papel de la teología en este cometido es vital, pues implica tocar desde ella los temas fundamentales, aquellos que sostienen el sentido de ser personas y ser pueblo. Las teologías contextuales, aquellas que asumen como lugar y horizonte teológico la alteridad excluida, están caminando por este rumbo contribuyendo al nacimiento de un nuevo paradigma teológico en las iglesias cristianas (Cf. Tamayo-Acosta 2003, 11-14; Tamayo-Acosta y Bosch 2001, 12-52).

La interpelación histórica y ética del pobre es lugar teologal y teológico. Por ello decíamos al comenzar este apartado que la interpelación teológica no está al margen de la interpelación histórica y ética. Ella –la interpelación histórica-ética que son los pobres– es el lugar donde percibimos la palabra más auténtica del otro excluido, en cuanto sujeto liberador. Esa interpelación se convierte en experiencia de encuentro con el Señor (Cf. 1982, 260) y, a partir de ella, podemos empezar a articular un discurso sobre Dios con relevancia social y cultural, con la implicación inevitable de la praxis como punto de

partida y punto de llegada. Este es precisamente el punto de partida más radical de la TLL, la "palabra previa" en palabras de Escanone. "Esta palabra previa es la que surge de los pobres y oprimidos, y su interpelación no es sólo histórica y ética sino teologal" (Escanone 1984, 270).

Esta forma de experimentar a Dios recoge una larga tradición de encuentro con el Dios del Reino en lugares de marginación y exclusión (Tamayo-Acosta 1995). La marginación y la exclusión representan el lugar connatural de la experiencia cristiana. Un cristianismo que se experimenta, se piensa y se justifica desde el poder, es más bien una desnaturalización de la genuina experiencia cristiana. La interpelación teológica proveniente del mundo de los pobres recupera, pues, ese lugar connatural de la experiencia cristiana.

A partir del clamor popular, a partir de tomarse en serio el clamor de los pobres como lugar teológico es posible hacer brotar un renacer teológico, es decir, la elaboración de un discurso sobre Dios que sea significativo para las preguntas más urgentes y las esperanzas más profundas de nuestro tiempo, de las mayorías excluidas y empobrecidas. Eso hizo Gutiérrez en la coyuntura histórica posterior al Vaticano II. El desafío sigue ahora, en una coyuntura histórica que, si bien tiene características algo distintas, tiene también continuidades que señalan más bien la agudización del clamor de los pobres.

Habiendo desarrollado hasta aquí la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación, estamos ya en condiciones de dar el último gran paso en nuestro trabajo: la comprensión de los pobres como alteridad excluida reveladora del Dios del Reino. En el capítulo que sigue ahondamos en esta idea.

CAPÍTULO III

LOS POBRES: ALTERIDAD EXCLUIDA REVELADORA DEL DIOS DEL REINO

Después de haber presentado una descripción –con breves elementos analíticos– de la concepción de los pobres en los escritos de Gustavo Gutiérrez (capítulo 1) y luego de haber profundizado la idea de los pobres como sujetos de su liberación que interpelan en los niveles histórico, ético y teológico (capítulo 2), llegamos al tercer capítulo que comprende la propuesta propiamente de nuestro trabajo. En este último capítulo pretendemos recoger todo lo considerado en los dos anteriores y decantar el proceso en aquello que señala el objetivo mayor de nuestra investigación: plantear el concepto "pobres" de Gustavo Gutiérrez como "alteridad excluida reveladora del Dios del Reino".

Metodológicamente, en este capítulo acentuamos más el componente interpretativo-activo de los escritos de Gutiérrez. Consideramos que en los dos anteriores (más en el primero que en el segundo), al situar los componentes básicos de la comprensión de la pobreza y los pobres en los escritos de Gutiérrez, hicimos una lectura más bien receptiva. Ahora corresponde hacer una lectura más propositiva, entrando en diálogo con otros teólogos y teólogas y a partir de experiencias personales en calidad de "plataforma hermenéutica". La luz de nuestro objetivo mayor nos provoca no quedarnos en una lectura estática de Gutiérrez, sino desarrollar imaginativamente las consecuencias de sus intuiciones básicas sobre el pobre y la pobreza. Consideramos, por tanto, que aquí ha de residir la originalidad de nuestro trabajo.

Este capítulo comprende tres apartados. Comenzamos desarrollando los componentes de la experiencia fundamental de encuentro con los pobres como alteridad excluida, percibida ya, entre líneas, en las intuiciones y comprensión que Gutiérrez tiene de ellos. En segundo lugar desarrollamos brevemente la idea de cómo la experiencia de la irrupción de los pobres –expresión sintética de aquella descrita en la primera parte– es una experiencia de Revelación. El tercer apartado, a manera de apéndice conclusivo, hace una brevísima incursión en las características de la TLL entendida como "teopraxeología

fundamental". Se trata de una presentación muy preliminar de la comprensión de la TLL como una praxis y un discurso reflexivo fundamental sobre Dios, que se hace cargo de la credibilidad histórica de la fe, la esperanza y el amor cristianos, confrontándose con el hecho de la pobreza y la exclusión. El tema de esta tercera parte se sitúa, de este modo, en una perspectiva actual de la Teología Fundamental, la perspectiva de "la revelación como salvación en la historia" (Torres Queiruga 1993, 1229-1232). Consideramos que –como lo remarcaremos en su momento– un mayor desarrollo de la TLL en esta perspectiva de Teología Fundamental es una tarea importante en el camino de maduración de ella, al que queremos aportar con este trabajo.

2. Experiencia fundamental de encuentro con los pobres, alteridad excluida

Nos hemos referido a una experiencia fundamental de encuentro con los pobres, alteridad excluida (Cf. Cap. 1, apartado 4.1). Hemos afirmado que percibimos esta experiencia presente en el sustrato de la elaboración teológica de Gustavo Gutiérrez. Hemos insinuado que se trata de una experiencia humana y teologal fundante, en el mismo tono de lo que Lévinas llama "experiencias fundadoras" (Lévinas 1982, 19 en Mària 1997, 4). Con el énfasis en el término "irrupción", tantas veces presente en los escritos de Gutiérrez, quisimos señalar que se trata de una experiencia que se vive intensamente en todas las dimensiones de la persona, pero cuyo origen último viene de fuera de la subjetividad, como una presencia inesperada que aparece en nuestro camino, nos interpela y nos transforma. Es la experiencia reveladora del pobre en nuestras vidas, la irrupción de los pobres que implica una "interrupción" en cuanto marca una diferencia.

En este apartado propongo describir algunos rasgos de esa experiencia, acudiendo tanto a los escritos de Gutiérrez y de otros teólogos y teólogas como a la memoria agradecida y reflexionada de mi propio itinerario de fe y vida. Vinculo esos tres componentes a través de una relación hermenéutica.

Para algunos estudiosos de la TLL, es claro que existe "una experiencia y una intuición fundamental" en los teólogos de la liberación (Oliveros 1977, 214). Ellos hablan de la necesidad de "situarnos" en esa experiencia e intuición originaria, "mirar" la

realidad de los pobres con sus propios ojos (Tamayo-Acosta 1994, 32). En el marco de interpretación que hacemos de la concepción de los pobres en los escritos de Gutiérrez, esta experiencia es precisamente el encuentro con los pobres como alteridad excluida. Es una experiencia fundante porque a partir de ella se abre la posibilidad de inaugurarse una nueva manera de situarse en el mundo, de pensar la realidad y de hacer teología. Tras esta experiencia se produce una teología distinta (Oliveros 1977, 215-216).

Oliveros sostiene que dicha experiencia e intuición está presente de manera particular en Gustavo Gutiérrez y no de una manera específica en algún capítulo o apartado específico de la obra que él analiza (*Teología de la liberación. Perspectivas*), sino que está presente en toda su teología. "Se palpa en el mismo análisis del método teológico y los aspectos que enfatiza" (Oliveros 1977, 214). Veamos con más detalle algunas características que nosotros consideramos propias de esta experiencia fundamental. Advertimos a las lectoras y lectores que las cuatro características que en seguida exponemos son, quizá, maneras distintas de expresar una misma experiencia que desborda la expresión. Por ello es probable encontrar en la exposición unos mismos elementos explicados de distinta manera.

3. *Alteridad y exclusión*

Una primera característica de esta experiencia fundamental de encuentro con los pobres es la estrecha relación entre alteridad y pobreza, alteridad y exclusión. Estas dos perspectivas aparecen estrechamente interrelacionadas en nuestro encuentro con sujetos concretos pobres, sujetos personales y colectivos.

Ya hemos hecho mención a que la concepción de pobreza y los pobres en Gutiérrez contiene de manera inseparable estos dos grandes componentes: alteridad y exclusión (capítulo I, sub-apartados 1.4; 1.6; 1.7; 1.9 y todo el apartado 4). Hemos encontrado en varios de sus escritos la vinculación entre los "pobres" y los "otros" excluidos, sobre todo en un marco histórico de interpretación crítico del paradigma colonialista aún vigente en Latinoamérica. Esa misma vinculación la hemos encontrado también en escritos de los últimos años cuando la exclusión –entendida como radicalización del empobrecimiento

en el actual contexto neoliberal– aparece en un tejido de relaciones con el hecho y la conciencia de la alteridad de los excluidos (Cf. Gutiérrez 2001, 246-253; 2003a, 185-188; 1990a, 376; Cf. Floristán 2003, 15). A partir de ello introdujimos una traducción posible del concepto los pobres como "alteridad excluida" (capítulo 2, sub-apartado 1.2.3). Más aún, hemos explicado en todo el capítulo 2 que en la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación está contenida de manera más cabal la idea de los pobres como *alteridad excluida*. No repetiremos esto que ya hemos expuesto con cierta amplitud. Más bien tratemos de profundizar la comprensión del vínculo entre estas dos realidades –exclusión y alteridad– si es que en realidad son separables en la realidad vivida.

Alteridad es un término de origen latino que señala la condición de ser otro respecto a una subjetividad o identidad desde la cual se la piensa. Cuando Gutiérrez y toda la corriente liberadora en América Latina de la filosofía, la teología y otros ámbitos de actividad hablan de "el otro", la "alteridad" o la "exterioridad", se están refiriendo al "totalmente otro" o el "absolutamente otro" de Emmanuel Lévinas (Lévinas 2002, 57). Alteridad significa "una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal" (Guillot 2002, 25). Alteridad es el infinito que nos revela el Otro cuando se nos hace evidente la desproporción entre pensamiento y realidad, entre nuestra subjetividad y lo real que siempre la trasciende. El Otro consiste en estar más allá, consiste en ser "exterioridad".

> La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es la idea de lo infinito cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. … . El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo (Guillot 2002, 25).

Éste es, inicialmente, el "problema filosófico de la alteridad" (Estermann 2005, 2) cuyo primer y más profundo planteamiento arranca en Emmanuel Lévinas y se recrea creativamente en Latinoamérica principalmente a través de Enrique Dussel (1998, 359-368, incluidas las notas 475-564; Assmann 1994, 14-15). El problema de la alteridad desde la perspectiva filosófica se plantea luego en términos de "la toma de conciencia del problema político, religioso, cultural y económico del otro y de la otra, que más que un

problema es una tragedia, un holocausto, un genocidio histórico permanente" (Estermann 2005, 2). A partir del problema filosófico advertimos el problema en su dimensión real, en la historia, manifestado como el problema de la exclusión, el genocidio, el etnocidio, el feminicidio, el ecocidio, la colonización y la dominación-dependencia. Estas son precisamente las dimensiones más profundas de la problemática de nuestros pueblos en Latinoamérica.

En Lévinas y en Dussel, la alteridad –o exterioridad– se entiende en relación con una Totalidad, la misma que, para construirse, la ha negado (Lévinas 2002, 59-64; Dussel 1974, 201-205; 77-78; 1998, 360). La Totalidad –sistema hegemónico– se ha construido y legitimado negando alteridades, excluyéndolas y oprimiéndolas. La idea de alteridad se entiende confrontada con la idea de Mismidad o subjetividad encerrada en su propia lógica. Esta subjetividad encapsulada en su propio círculo de comprensión –la Mismidad– se conforma en una Totalidad; se integra a ella. No así la alteridad, que desde su exterioridad más bien representa la trascendencia de la Totalidad. En efecto,

> [Lévinas] distingue dos ámbitos irreductibles el uno al otro y no integrables en una totalidad: El Mismo y el Otro. El Mismo es el ámbito de la interioridad, aquel en el que la subjetividad tiende a identificarse con lo que se le presenta. El Otro es el ámbito de la exterioridad, aquel con el que la subjetividad no puede identificarse porque lo trasciende (Mària 1997, 6).

Tal como se plantea el problema de la alteridad desde una perspectiva filosófica e histórica en Lévinas y en Dussel, la idea de alteridad incluye, entonces, la idea de exclusión, negación y opresión desde una Totalidad creada por una subjetividad encerrada en su propio horizonte de comprensión. Añadirle el adjetivo "excluida" resulta, ciertamente, una tautología. Sin embargo, lo hacemos debido a la ambigüedad que su uso fuera del ámbito de la filosofía puede provocar y también por la imperiosa necesidad, reconocida por algunos, de "re-discernir la exterioridad" (léase "alteridad") en un contexto de globalización que ha agudizado la exclusión de las otras y los otros (Assmann 1997, 14-20).

No se trata, entonces, de cualquier "alteridad", sino de ésta que señala el escándalo de la exclusión, de la victimación de los otros y las otras en nombre de un sistema

edificado y legitimado como un dios. La exclusión –forma radicalizada de la opresión del pobre en el actual sistema capitalista de globalización (Cf. Gutiérrez 2001, 251; 1995, 272; Tamayo-Acosta 2003, 194-198)– es una característica inseparable de la realidad y la idea de alteridad o exterioridad. Sin comprenderla vinculada a la exclusión, la dimensión crítica, interpeladora y reveladora de la alteridad se diluye o se abarata. De hecho, en una sociedad frívola y consumista se intenta asimilar y mercantilzar todo. En ella podemos percibir ya un uso aburguesado de la idea de alteridad, por ejemplo cuando se usa el tema de la diversidad o la diferencia como un "folklorismo pseudo-estético" desprovisto de su matriz esencialmente ética-crítica.

En las sociedades liberales se habla con frecuencia de los derechos de los individuos a ser diferentes; se reivindica –y no afirmamos nuestro desacuerdo con ello– los derechos individuales a la diferencia. Pero, esa diferencia o diversidad reivindicada no necesariamente es reveladora de un sentido ético-teologal transformador, por cuanto el contenido de esos derechos individuales reivindicados aparecen en una notable asimetría respecto a los derechos fundamentales de colectividades e individuos históricamente vulnerados. Y, más aún, la asimetría se hace más evidente cuando comprendemos que la vulneración de los derechos de los pobres ha significado muerte y destrucción histórica, y ha servido de argumento para la construcción y la legitimación del sistema liberal hegemónico. La alteridad desvela la exclusión como el gran crimen de todo sistema o, por lo menos, la gran limitación que todo sistema tiene en sí mismo.

Existe, pues, una diferencia cualitativa entre la reivindicación liberal-burguesa de los derechos individuales a la diferencia-diversidad (que se nos representa como una "alteridad diluida") y la reivindicación de los derechos de los pobres, alteridad históricamente excluida. No es casualidad, por ello, que en nuestras sociedades "democráticas" neoliberales se acepte sin mayor dificultad los derechos de una diversidad abstracta, bajo un concepto de ciudadanía centrada en el individuo-consumidor, muy ajena a la memoria subversiva de las víctimas de la historia (Cf. Gutiérrez 1982, 259-264). Sin embargo, se considere "peligrosa" la reivindicación de los derechos de una alteridad históricamente excluida que, asumiéndose sujeto

histórico, interpela las bases mismas de ese sistema hegemónico. "Los pobres tienen una reclamación elemental que los poderosos tienden a desdeñar: el reconocimiento de su existencia" (Gutiérrez 2003a, 80). Cuando los pobres afirman su alteridad, afirman su existencia y dado que ella ha sido negada por el sistema dominante, esa afirmación lo desestabiliza. Este es un punto que queremos insistir de manera particular, recogiendo las intuiciones fundamentales de Gutiérrez, a quien percibimos en sintonía con esta alteridad levinasiana y dusseliana.

La idea de alteridad habla de una singular irrupción de los excluidos que desde su propio clamor nos interpelan y nos transforman. La irrupción de los excluidos es una interrupción de toda historia narrada, es decir de toda construcción discursiva de sentido que fundamenta un sistema social, económico y político dominante. La experiencia de encuentro con los otros/as excluidos/as es una experiencia a partir de la cual hacemos una conversión fundamental a su mundo, a su clamor, a su mirada. La transformación se produce en cuanto nos confrontamos con la gran interpelación del otro excluido, más allá de la seguridad de los sistemas de interpretación hegemónicos. Esta interpelación –ya lo dijimos en el anterior capítulo– representa el meollo de la comprensión de los pobres –alteridad excluida– como sujeto de liberación e implica una triple dimensión: histórica, ética y teológica.

Pero esta interpelación se hace evidente en la medida que escuchamos y nos hacemos cargo de la voz más propia de los otros empobrecidos, para caer en cuenta de su "situación de despojo" y de su expulsión de su propia tierra, de tal manera que su alteridad excluida aparece –utilizando una palabra muy querida por Gutiérrez– con una "maciza" carga de realidad. Gutiérrez evoca una frase del salmo 137 que coincide con la de un personaje de una novela de Arguedas para referirse a esta situación de despojo en que viven los pobres, como "extranjeros en su propia tierra" (Gutiérrez 1983, 21-22). Esta misma frase solía usarla un recordado dirigente campesino-indígena aymara en Bolivia, Genaro Flores, co-fundador de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. La frase, de honda significación en las mayorías empobrecidas de nuestros países colonizados y recolonizados, evoca esta realidad histórica de despojo y

de exclusión, de ser y sentirse esos “otros excluidos” por el sistema dominante de nuestros países. La Tierra –en mayúscula, por todo lo que ella significa para nuestros pueblos indígenas– se ha vuelto ajena. El despojo no es sólo económico, sino existencial. Sentirse extranjero en la propia tierra es quizá, para los rostros de las mayorías empobrecidas en nuestros países, la expresión más cargada de significado en relación a la idea de alteridad excluida.

En esta profunda experiencia, aún los términos alteridad y exclusión quedan cortos, inexpresivos, para llegar a su hondura. El lenguaje narrativo, el lenguaje corporal o el lenguaje simbólico pueden ser más elocuentes. Recordemos, por ejemplo, tantas narraciones y parábolas en la Biblia que nos ilustran con una poderosa expresividad esta experiencia de confrontarnos con estas dos realidades –la exclusión y la alteridad– juntas, como dimensiones que se entrecruzan en los cuerpos, en las palabras, en el silencio clamoroso de personajes como aquella mujer sirofenicia del Evangelio. Ella, buscando salud y vida para su hijita, rompe la pretensión de anonimato de Jesús y, desde su alteridad excluida –la de ella y la de su hija–, desafía todo esquema excluyente (Cf. Mc. 7, 24-30). Y gana la partida. La Buena Noticia es que esa alteridad excluida vence incluso el sistema cerrado de Jesús. ¡Qué cosa más preciosa ver a Dios aprendiendo de la vida de dos mujeres que encarnan una desbordada realidad de alteridad y exclusión!

4. Ante el sufrimiento inocente del otro/la otra: indignación más que necesaria

Alteridad y exclusión aparecen como una realidad inseparable en el hecho patente del sufrimiento del inocente, aquel que expresa la dimensión radical del mal, el “mal desgracia”, el “mal inocente” (Gutiérrez 1986b, 20), el mal “experimentado como absoluto”, casi abandonado ya de la reflexión filosófica en occidente, pero que aparece como una interpelación permanente a todo discurso humano, incluido de sobre manera el discurso teológico.

Gutiérrez se refiere a este sufrimiento inocente como “la situación humana más tensa y espinosa” (1986b, 203); es un sufrimiento injusto que entraña una gran dificultad de

entenderlo (1986b, 204). Es el sufrimiento de esa "inmensa mayoría" que son los pobres en América Latina (1986b, 28).

En este sufrimiento inocente de los pobres en América Latina –sufrimiento multisecular de unos "otros" y unas "otras" que han sido históricamente explotados/as y excluidos/as en los procesos de construcción social– se nos manifiesta el cruce de estas dos misteriosas realidades latentes en nuestras relaciones interpersonales y sociales: el "misterio de iniquidad" o "Mysterium iniquitatis" (Cf. 2Tes. 2, 7; Cf. Sobrino 1982, 100; 2001, 151-152; Araya 1983, 145-147) y el misterio de la alteridad (podríamos llamarlo "Mysterium alteritatis"). Nuestra experiencia de confrontación frente a este sufrimiento inocente concentra estas dos experiencias desbordantes, cara y cruz de una misma medalla: el misterio de un mal real inexplicable, señalado por Pablo, y el misterio de alteridad, del otro y de la otra excluido/a; ambos tan cercanos a la sensibilidad bíblica y a la sensibilidad de nuestras actuales teologías de la liberación. Para Sobrino, de hecho, se identifican en la dinámica del mal dos principios: "la 'hybris' (arrogancia, prepotencia, 'tener razón' al menos,…), que es el suicidio del espíritu. El otro [principio] es depredar al otro (expoliar a personas y continentes)" (Sobrino 2001, 152). Estos dos principios, según ya podemos deducir, tienen estrecha relación con los términos y conceptos que utilizamos para referirnos a los pobres.

No puedo evitar evocar aquí algunos "rostros" concretos, encuentros interpeladores y reveladores de esta misma experiencia. Evoco, por ejemplo, el encuentro con este dolor humano inocente que desborda toda palabra posible, toda explicación pretendida, cuando vi morir, en un día perdido del año 1986, a Serafín Campero, un "angelito" como se dice en mi país a los bebés muertos, hijo festejado y amado por su familia, una familia amiga indígena quechua, campesinos sin tierra en la comunidad de Calaconto, en la provincia Capinota, Cochabamba, Bolivia. En ese entonces, las frías cifras de la mortalidad infantil se me quedaron insignificantes ante el hecho humano de una muerte no debida, una vida truncada por una elemental diarrea, a escasos 30 kilómetros de la tercera ciudad más importante de Bolivia; una vida prematuramente cegada por la pobreza que me planteó la gran interrogante por el sentido de todo, incluida mi propia realidad, el sentido de mis

expectantes 18 años de entonces, de mis proyectos de estudio, del futuro personal y del futuro de un país que pasa indolente ante ello. Se me planteó, sobre todo, el sentido de mi fe cristiana en un país donde sobrevivir –sobre todo para los "otros excluidos"– parece ser asunto de suerte. Esas vidas brotadas como gracia, gozosamente acogidas como don del Dios de la vida y esas muertes prematuras –violentas e inoportunas visitantes– me dejaban con la sensibilidad y la racionalidad afectadas en su misma raíz, y me exponían a la intemperie de una fuente de interpelación que aún ahora no deja de desarmarme cuando me confronto con ellas, con el escándalo de esas vidas truncadas a medio camino, por causas estructurales y no por ello inevitables.

Podrán existir muchas explicaciones y respuestas, algunas inútiles y otras necesarias; algunas teóricas, otras prácticas; algunas exculpatorias, otras inculpatorias; algunas en el ámbito de las ciencias particulares y otras en el ámbito de la filosofía y de la teología. Pero la experiencia de esa interpelación, de este escándalo, es inagotable. El hecho del sufrimiento inocente plantea una indignación y un escándalo que es mejor no escamotearlos, ni siquiera con explicaciones piadosas, mucho menos con ellas. Necesitamos sostener nuestra indignación ante ese escándalo –una "indignación ética" (Sung, 2005, 40)–, o corremos el riesgo de perder un fondo de humanidad que es, en definitiva, el que sostiene nuestra existencia sobre la tierra. Necesitamos confrontarnos con el clamor fundamental que entraña el sufrimiento de los pobres, su muerte prematura, su clamor anónimo y tantas veces "interpretado", silenciado o manipulado en medio del mercado de lenguajes. Como apunta certeramente Assmann:

> Nuestra capacidad de escucha debe penetrar hasta las entrañas de ese silencio abrumador. El pobre es el otro *absconditus*, cuya realidad oculta mal se puede entrever en las estadísticas sobre el hambre y la miseria, por más fuertes que sean los adjetivos que les agreguemos. Es que se trata de gente, de seres humanos, y no de cosas inertes (Assmann 1994, 65).

Esta misma experiencia fundamental que se percibe tras las palabras de Hugo Assmann, la percibo también en un inspirador texto de una teóloga materialista argentina que elabora una reflexión sobre la gracia en perspectiva de alteridad y en un marco de reflexión crítica poscolonial sobre la ideología y la producción de los sistemas

doctrinales. Hablando de “trueques espirituales” que se han dado en la historia de América Latina colonial, dice:

> En el espacio del sistema de intercambio privado de sufrimientos y consuelos divinos, puedo encontrar una constante de sufrimiento formada, por ejemplo, por 30.000 conciudadanos desaparecidos en mi país durante los años setenta: muertes prematuras tan injustificables como la muerte de los niños, pero de algún modo envueltas con explicaciones doctrinales. (Althaus-Reid 2000, 567-568).

Luego afirma que, confirmando estas aseveraciones, todo el vocabulario de la doctrina de la gracia, en el marco de la ‘evangelización’ colonialista, desaconseja cuestionar, porque está escrita utilizando un lenguaje comercial de “alianza divina” o de contrato. Pero ella insiste en plantear un necesario cuestionamiento que emerge del hecho mismo de un sufrimiento injusto e injustificable, peor aún cuando esa pretendida justificación viene de una elaboración teológica:

> Si mi perplejidad ante los crímenes cometidos contra mi pueblo por un gobierno que se profesaba abiertamente cristiano, y asistía a desfiles militares flanqueado por cardenales y obispos, se ha de cambiar por promesas de vida eterna, estoy identificando la gracia con un consuelo doctrinal … Justificar la muerte de 30.000 familias inocentes desaparecidas; canjear mi dolor por tu doctrina de vida eterna para el justo; pero ¿tiene tu doctrina algo que ver con mi dolor? (Althaus-Reid 2000, 568-569).

Esta experiencia de indignación ante el sufrimiento inocente de los otros y otras no es, pues, una experiencia “barata” de la vida ni de la fe. Parafraseando la célebre expresión de Bonhoeffer, esta experiencia nos impide “abaratar la gracia”. Si tiene en la subjetividad personal su ámbito privilegiado de exposición, no es en virtud de una subjetividad arbitraria ni encerrada en su propia lógica de voluntad de poder. Es, al contrario, una experiencia provocada por el rebasamiento de nuestra subjetividad; esta experiencia la desarma, la descentra para abrirse al otro. Entendemos que esta experiencia está presente detrás de las preguntas primarias que se hace Gustavo Gutiérrez y que tienen que ver con el cruce de estas dos experiencias confluyentes en el pobre latinoamericano, en los pobres de este mundo: la alteridad y el sufrimiento no debido.

Gutiérrez evoca estas mismas experiencias en expresiones y lenguajes alternativos de personas como Guamán Poma de Ayala, José María Arguedas, César Vallejo, Bartolomé de las Casas y Desmond Tutu, que no evitan expresar de distintas maneras la perplejidad, el escándalo, la protesta, el clamor ante el hecho del sufrimiento inocente (Gutiérrez 1986b, 19-25). En suma, esas experiencias fundantes expresan una "más que necesaria" indignación. Tamayo-Acosta insinúa que esta experiencia de indignación ante el sufrimiento inocente está en la base de lo que él llama "principio-liberación", uno de los fundamentos, a su vez, del cambio de paradigma teológico en nuestra época (Cf. Tamayo-Acosta 2003, 26-29). Pero tal indignación –señala Gutiérrez, parafraseando a Desmond Tutu– proviene de la fe en un Dios de amor. Provienen del insoportable contraste entre la fe en un Dios bueno y el hecho del sufrimiento inocente (Cf. 1986b, 19). A partir de ello se abrirá el espacio de posibilidad para la revelación de una nueva manera de comprender la humanidad y la divinidad.

Los sujetos que aparecen, como entre líneas, en el drama del sufrimiento inocente expresado por los personajes citados en los escritos de Gutiérrez, son los y las negros/as; los y las indígenas, es decir los otros y las otras excluidos/as, padecientes de "una realidad antigua, cruel y profunda" (Gutiérrez 1986b, 23).

En ese sufrimiento injustificable de las y los indígenas, de las y los afrodescendientes, de niñas y niños, la inocencia que se reivindica a partir de esa "más que necesaria" indignación tiene mucho que ver con la reivindicación de su alteridad. Al parecer, el sufrimiento extremo de los otros y las otras pareciera que carga la culpa a la alteridad de los sufrientes, a su condición de diferentes. Sufren por ser diferentes, por ser indígenas y por ser negros y negras, por ser niñas y niños, por no entrar en los parámetros del sistema hegemónico. Cuántas veces hemos escuchado decir a papás y mamás indígenas que prefieren que sus hijos e hijas olviden su lengua materna y se hagan a la cultura occidental "para que no sufran como nosotros". Los pueblos conquistados, los que no son blancos, ni varones, ni ricos, secularmente, con palabras –insultos– y con hechos, han escuchado identificar su sufrimiento a "la culpa" de ser indígenas, mujeres, negros, negras, niños, niñas. Los "otros" y "otras" pobres de la historia son objeto de

opresión por su identidad diferente. ¿Pero señala ello un delito, una culpa? ¿Esa insinuada culpabilización al ser mismo de los otros y otras –a su alteridad– no señala más bien un escándalo de negación de la dignidad más básica de las personas?

5. *Más allá del "yo" autocentrado. Interpelación, llamada y transformación*

Esta experiencia fundamental de encuentro con los pobres, con su alteridad excluida, provoca en nosotros un proceso de transformación, cuando recibimos la gracia de pasar por ella. El proceso contiene ineludiblemente, en primera instancia, una ruptura del "yo" autocentrado, aquella subjetividad cautiva de sus propios miedos y de la falsa ilusión de ser el centro del universo. Gutiérrez –como ya dijimos– desarrolla este argumento apelando a la ruptura que supone la TLL respecto de la modernidad y del sistema capitalista, fundamentados en el principio del "yo-individuo". La TLL pretende ser una reflexión teológica "desde el reverso de la historia", de esa historia narrada por los dominadores (Gutiérrez 1982 217-276). El sujeto de la TLL es la alteridad negada de la modernidad, no la Mismidad encerrada en su propio círculo de poder.

Por tanto, en las experiencias fundantes de la TLL se encuentra esta superación ideológica, ética, antropológica y epistemológica del "yo pienso", "yo conquisto", el "yo racional absoluto" que ha dominado el espíritu de la modernidad occidental hasta ahora (Dussel 1974, 167-169; 1998, 50-86; Cf. Lévinas 2002, 115-116). Recogiendo las intuiciones fundamentales de la TLL y en sintonía con Gutiérrez, Dussel afirma que "la experiencia no sólo del 'Descubrimiento' sino especialmente de la 'Conquista' será *esencial* en la constitución del 'ego' moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad 'centro' y 'fin' de la historia (Dussel 1994a, 21). Desde una perspectiva histórica, en las relaciones entre Norte y Sur –específicamente entre Europa y América Latina– se ha producido un encubrimiento del otro. "América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el Otro, sino como la materia a donde se le proyecta 'lo Mismo'. No es entonces la 'aparición del Otro', sino la 'proyección de lo Mismo'" (Dussel 1994a, 35). La visión y las acciones de los conquistadores han constituido a los otros como objeto. Esta negación o encubrimiento de la alteridad es constitutiva del ego

moderno. La dominación y negación de los otros fundamenta su identidad y viceversa. "El Otro es masa rústica 'des-cubierta' para ser civilizada por el 'ser' europeo de 'cultura occidental', pero 'encubierta en su Alteridad'" (Dussel 1994a, 36-37).

Por el contrario, el encuentro liberador con la alteridad excluida redime nuestra subjetividad de ese encierro en sí misma, en la ilusión de su voluntad de poder, es decir la tendencia a establecer una totalidad autoritaria y abstracta. La subjetividad se transforma al verse desarmada por el clamor-llamado fundamental del otro/otra-víctima. Este llamado postula la necesidad de recuperar y reafirmar la precedencia ético-metafísica del otro/a sufriente. Aquí entramos en el terreno propuesto por Lévinas, de recuperación del sujeto extraviado por las ciencias modernas. En el terreno de su "metafísica ética de la exterioridad", Lévinas propone que el sujeto es el ser humano "en tanto que Otro que sufre y pide mi respuesta compasiva; y también en tanto que subjetividad insustituiblemente responsable (y por ello única) de ese Otro sufriente" (Mària, 1997, 39). Pero el desafío tiene para las teologías del Tercer Mundo una impronta histórica muy particular, pues tienen que releer y rehacer la fe de los pobres, alteridad excluida, bajo una perspectiva de descolonización ideológica y teológica de gran envergadura. A su vez este desafío específico para los sujetos particulares de las teologías del Tercer Mundo, se enmarca –en la perspectiva levinasiana– dentro de un cambio de paradigma filosófico de provocación universal: la comprensión de la ética desde la alteridad excluida, como principio fundamental del ser y del pensar contemporáneo.

Por tanto, recogiendo lo dicho en el apartado 2.2 del anterior capítulo (páginas 48-51), destacamos que a partir de esta transformación de nuestra subjetividad nos situamos –según la reveladora perspectiva de Lévinas– en la ética como "estructura primordial" de la realidad (Mària 1997, 10) o relación fundamental de la existencia, base de una "filosofía-teología primera", una ineludible y auténtica confrontación con lo real, es decir, la confrontación con la alteridad excluida, que abre paso a la revelación de otra manera de ser persona y de otra manera de sentir y acercarnos al misterio del Dios del Reino, el Dios de los pobres. Es necesario caer en cuenta del giro copernicano que supone esta ruptura de la hegemonía del "yo-individuo", tanto como fundamento

sociocultural, económico y político, como desde la perspectiva ético-antropológica y la perspectiva teologal-teológica. Por ejemplo, este giro copernicano quiere expresarlo, en el ámbito teologal-teológico y pastoral, la frase tan querida por muchos: “los pobres nos evangelizan”.

Gutiérrez, en lenguaje sencillo y claro se refiere a este giro copernicano como “hacer nuestro el mundo del pobre” (1983, 52) o, en tono más personal: “el pobre, con sus carencias y sus riquezas, hizo irrupción en mi vida” (2001, 242). Más aún, el planteamiento fundamental de su teología está hecho a partir de este giro copernicano, como se refleja en una exposición lúcida y sintética de su pensamiento y sus escritos hasta antes de 1985, en la presentación de sus obras fundamentales como tesis doctoral en Teología, en la facultad de Lyon, en mayo de 1985 (Cf. 1986a, 11-30).

6. Silencio y acción. Clamor y revelación

La experiencia fundamental de encuentro con los pobres requiere de –y a la vez provoca a– una postura ante ellos que, junto con Gutiérrez, podríamos llamar contemplativa y solidaria-activa (2003a, 76). La experiencia se produce en la medida en que estamos –en actitud de contemplación y de solidaridad efectiva– cerca de ellos y ellas, dispuestos a acompañar, con sencillez, su silencio y su acción. Gutiérrez señala esta actitud refiriéndose al método teológico y a la espiritualidad de la TLL. Destaca que “contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos acto primero; hacer teología es acto segundo” (1986b,16). Y más adelante afirma: “Contemplación y práctica se alimentan mutuamente, ambas constituyen el momento de silencio ante Dios” (1986b, 17). Si los pobres son lugar teológico privilegiado, esas consideraciones metodológicas señaladas por Gutiérrez para nuestro acercamiento al misterio de Dios, también son válidas para nuestro acercamiento al misterio de los pobres como “otros” excluidos. Metodología teológica y metodología ética entran en sintonía.

Aquí afirmo deliberadamente que se trata de *acompañar* el silencio y la acción de los pobres, porque de hecho ellos se enfrentan ya a la pobreza diaria con el silencio y la acción. A nosotros sólo nos queda acompañar su silencio y su acción. Se trata de un

silencio activo, una actitud directamente comprometida con el alivio del sufrimiento del prójimo. Se me figura como el silencio activo del samaritano de la parábola, que no es resignación, ni pietismo cargado de discursos vacíos que no vienen al momento (Lc. 10, 25-37). Es un silencio de profunda protesta activa y de contemplación del misterio que se cierne en el dolor del otro. Es el silencio de los pobres, un silencio como el que vi el domingo de pascua de 1997, en los comunarios y comunarias de *Jach'a Q'asa*, una comunidad indígena Aymara-Charka en Bolivia, que se congrega en la casa de una difunta muy querida –Doña María Condori, fallecida a sus 42 años con los dolores de su décimo tercer parto– y en medio de su dolor y de su solidaridad preparan con mucha diligencia y detalle, en silencio, todos los menesteres, los insumos y los ritos para el velatorio y el entierro, acompañando el duelo de los seres más cercanos de la difunta.

Silencio y acción señalan, a mi juicio, cualidades fundamentales de ser sujetos de liberación. Hugo Assmann apunta algo que según me parece es muy cierto y revela con mayor lucidez la alteridad permanentemente excluida que son los pobres. Los clamores de los pobres registrados por la historia no son toda la realidad del clamor que ellos exclaman en diferentes lenguajes. Estos clamores registrados por la historia

> son, a lo sumo, fragmentos alusivos que no dan totalmente cuenta de la densidad de la realidad clamorosa. Poco o nada entiende de la realidad objetiva de los pobres quien se atiene únicamente a lo expresado o expresable en palabras. Antes y detrás del clamor articulado existe el insondable y abismal silencio de los seres negados: su grito sofocado, su palabra destruida (Assmann 1994, 64).

Esta constatación hace pensar que un gran pedazo de la realidad del clamor de los pobres queda en el anonimato, en el silencio ante la historia. Una historia triunfal –que es la que construye una narración fundante de cualquier sistema hegemónico– siempre tiende a definir un marco narrativo en el que no caben ni mucho menos todos los clamores de los pobres, de los "otros excluidos". Con bastante frecuencia, una revisión crítica de la historia nos hace caer en cuenta que "toda sociedad se define por lo que excluye"; toda sociedad crea un "fuera" para que pueda existir un "dentro" (Manresa 1991, 8-9; Cf. Dussel 2003,282-284). Por ello, es necesario caer en cuenta que un gran clamor de los excluidos siempre permanece en los rincones oscuros del anonimato, en la

extrañeza a todo sistema, en la exterioridad, en lenguajes alternativos distintos a los del sistema. Esta es la trascendencia de los pobres a todo orden social, económico, político y religioso. El recuerdo de esta trascendencia es un límite y a la vez una invitación a la apertura ética de nuestra subjetividad. La trascendencia de los pobres –que es lo mismo que su alteridad excluida– es interpelación reveladora.

Ese silencio de los pobres es denso. Tiene una densidad ética y teologal. Ese silencio del "reverso de la historia" es clamoroso. Está cargado de la voz amordazada de los pobres. Ese silencio que podemos ver en los rostros gastados de las mujeres que deambulan por las calles, vendiendo cualquier "baratija" (insignificancia absoluta ante la mercancía del "gran mercado"), bajo el sol de la gran ciudad, muchas veces con sus bebés a cuestas, ese silencio no es pasividad. Es clamor no escuchado pero real y activo. Es clamor excluido o acallado. Los oídos y los lenguajes de la sociedad no alcanzan a escucharlo, ni a acompañarlo. Más bien tienden a ignorarlo o excluirlo para crear una imagen artificial de "paz social", necesaria para el mantenimiento del orden interno. Incluso, cuando ese clamor estorba, se lo tiende a criminalizar y reprimir. Toda "paz social" tiene en el clamor amordazado, en el clamor criminalizado, de los pobres su alto precio.

Cuando desde una actitud contemplativa y solidaria con su marcha –sin discursear en exceso, más bien actuando solidariamente en lo concreto– acompañamos este denso silencio de los pobres, entonces es que empezamos a ser acogidos en su mundo, en su denso clamor. Somos como llevados a ese mundo de clamor anónimo de los pobres donde sólo cabe una actitud enteramente ética: acompañar en el silencio y la acción solidaria.

Recogiendo las intuiciones de Gutiérrez, afirmo que los pobres, los otros excluidos, habitan, actúan y claman en "el reverso de la historia". Desde este lugar –social, histórico, existencial, epistemológico– son lugar teologal y teológico, puerta de una revelación profunda. Sólo así, sólo desde ese lugar de vida y desde esa actitud, podemos

empezar a experimentar, desde los otros excluidos, la revelación de algo nuevo para nuestra comprensión y acercamiento al ser humano y a Dios.

7. Irrupción de los pobres, experiencia de Revelación

Uno de los presupuestos básicos de la teología de Gutiérrez, es –parafraseando a G. von Rad– que "Dios se revela en la historia, y es también en ella donde se realiza nuestro encuentro con su palabra hecha carne" (1980, 262-263); "la historia es el lugar en que Dios revela el misterio de su persona" (1982, 71). Es en Cristo, Dios y ser humano verdadero, en quien Dios se manifiesta visiblemente, de forma plena. Con ello Dios se revela "comprometido irreversiblemente con la historia humana" (1980, 248). Por ello, "la historia humana será, entonces, el espacio de nuestro encuentro con él, en Cristo" (1980, 244). En Cristo, todo ser humano es templo de Dios. Y por la identificación de Cristo con el prójimo –y sobre todo con el prójimo marginado y sufriente– éste es el lugar privilegiado de encuentro con Dios.

> En el encuentro con los hombres [sic] se da nuestro encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro y no tienen 'ni apariencia ni presencia', y son 'desecho de hombres' (Gutiérrez 1980, 264-265).

Por ellos –por los pobres– pasa la salvación de la humanidad, "ellos son los portadores del sentido de la historia y los 'herederos del Reino'" (1980, 265). Estos son los presupuestos y el contenido de la "opción por los pobres" que constituye "el principio generador y articulador del nuevo quehacer teológico; más aún, el eje de la nueva manera de ser seres humanos y cristianos" (Tamayo-Acosta 1994, 32). Pero la opción por los pobres tiene su fuente experiencial –ética y teologal– en la irrupción de ellos, como sujetos, en la historia, en la sociedad y en la Iglesia (Cf. Gutiérrez 1986a, 18-19). A partir de esos presupuestos, esa irrupción puede comprenderse como una experiencia de revelación.

Para introducirnos en la exposición de la experiencia de irrupción de los pobres como una experiencia de revelación será oportuno recordar la oposición que expusimos en el anterior capítulo entre la concepción de la pobreza por el BM y el FMI, por una

parte, y la comprensión de Gutiérrez y la TLL, por otra. Recordemos que vimos cómo una concepción de los pobres desde la Totalidad que los genera, negándoles su alteridad, su ser sujeto, en definitiva se fundamenta en un énfasis de la "cognoscibilidad" del pobre como un objeto y de la pobreza como algo medible. En esta manera de comprensión de los pobres desde el Poder, ya "se sabe" lo que se debe hacer para que ellos ya no existan como tales y pasen a ser los "ciudadanos-individuo", los "ciudadanos-consumidores libres", que sí son los sujetos reales de las sociedades democráticas liberales. Este pretendido "conocimiento" del mundo de los pobres por parte de la Totalidad ejerce, en definitiva, una violencia radical sobre ellos en cuanto sujetos y un ocultamiento de la revelación contenida en su alteridad excluida.

En contrapartida veíamos que Gutiérrez y la TLL inauguran –o, mejor dicho, reactualizan– un camino de comprensión distinto, en el cual el énfasis se pone no en la cognoscibilidad de los pobres como objetos sino en su capacidad de revelación como sujetos. Los pobres en cuanto sujetos, irrumpen desde su propio mundo, desde su alteridad clamorosa, es decir desde la exterioridad radicalmente extraña al sistema, a la Totalidad que los genera y excluye. Este es el itinerario por el que ellos y ellas emergen como revelación. Recibir su irrupción es, por tanto, una experiencia de revelación.

Tratando de hacer un breve desarrollo de esta afirmación, nosotros apuntamos dos perspectivas –complementarias entre sí– en las que percibimos que se produce esta experiencia de revelación a través de la irrupción de los pobres.

8. Perspectiva ético-antropológica: la emergencia de la dignidad humana en las víctimas

El encuentro con los otros excluidos nos introduce en el ámbito de la revelación de una nueva comprensión de nosotros como seres humanos, con un fondo casi inefable que intentamos nombrar con la palabra "dignidad", en el sentido de "fundamento de valores" (Dussel 2003, 285-286).

Ya hemos señalado que para Gutiérrez el tema del valor y la dignidad de los pobres es algo que da suelo a toda su comprensión de ellos como sujetos, como personas y no como objetos. Querer distinguir, en este momento, en el pensamiento de Gutiérrez si la afirmación de la dignidad de los pobres resulta del presupuesto teológico de ser “los preferidos de Dios” (2003a, 107) o este presupuesto teológico más bien es resultante de aquella afirmación nacida de la experiencia, parece una tarea poco relevante, puesto que en los hechos ambas cosas se dan de manera interdependiente. Sólo destacamos que la afirmación de la dignidad de los pobres ocupa un lugar importante en su teología. Ello se refleja, por ejemplo, en un trance importante de su obra fundamental, cuando habla de la “protesta ante la dignidad humana pisoteada”, relacionando esta tarea con “una nueva manera de hacer teología” (la TLL) abierta al “don del reino de Dios” que transforma el mundo (Cf. 1980, 40-41). En este punto está claro que la teología de Gutiérrez tiene en la dignidad de los pobres un presupuesto incuestionable. Pero es necesario profundizar –aquí apenas nos limitamos a señalarlo– cómo la experiencia de encuentro con los otros excluidos ensancha el cauce de la revelación de un sentido genuino de la dignidad humana.

Teólogas y teólogos, filósofas y filósofos como E. Tamez, R. Ammicht-Quinn, M. Junker-Kenny, E. Kitay, P. Valadier, J.J. Tamayo-Acosta y E. Dussel tratan el tema con una sintonía afin a las intuiciones de Gutiérrez y la TLL: el vínculo entre alteridad, exclusión y sentido profundo de la dignidad humana (Cf. Ammicht-Quinn, Junker-Kenny y Tamez 2003; Tamez 2004). Pienso que la experiencia fundamental de encuentro con los otros excluidos conlleva la percepción y la convicción de cómo emerge desde la irrupción de las víctimas, desde la cercanía a la alteridad negada y a la vulnerabilidad humana, un sentido genuino de la dignidad humana y con ello se clarifican en cierto grado las ambigüedades que conlleva el término. Esta emergencia no brota de una voluntad de conocer ni mucho menos de una voluntad de poder. Es una irrupción, una revelación desde el otro excluido, una experiencia de gracia.

De una u otra forma se hace evidente la afinidad entre esta reflexión contemporánea sobre la dignidad humana –más que necesaria en el contexto actual de agudizada

exclusión y endiosamiento del Mercado– y las sustanciosas intuiciones de Gutiérrez sobre los pobres y la pobreza. Tamez, por ejemplo, considera que Gutiérrez, al describir a los pobres no en abstracto sino precisando algunas características de su diferencia que son causa de su exclusión –"clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas, mujeres doblemente explotadas, marginadas y despreciadas"– expresa la reivindicación de "la dignidad del sujeto y del sentido de la vida" (Tamez 1991, 45).

Tamayo-Acosta desarrolla una reflexión relacionando explícitamente dignidad y liberación (Tamayo-Acosta, 2003a). Como especialista de la TLL recoge sin lugar a dudas la comprensión de los pobres de esta corriente teológica en cuyo origen las intuiciones de Gutiérrez ocupan un lugar importante. Dussel es más explícito en la alusión al tema específico de nuestra investigación y la afirmación que hacemos en este sub-apartado –la emergencia de la dignidad humana a partir de la experiencia de encuentro con los otros y otras excluidos y excluidas– pues afirma que "la dignidad se descubre desde la negatividad" y que detrás de "todo tipo de sistema" existe siempre una "negación originaria" ejercida por "los miembros que detentan la hegemonía del mismo" (Dussel 2003, 281-282). Es a partir de la emergencia de los sujetos éticos negados que hacemos una más viva conciencia de la dignidad humana en cuanto suelo fundamental de todos los valores.

Y esta viva conciencia de la dignidad humana es, según me parece, la base sólida de la construcción del pobre como sujeto de liberación, sujeto individual (persona) y sujeto colectivo (pueblo). Muchas veces, contemplando los rostros, las palabras y las acciones liberadoras de muchas pobres-dignas he sentido que la "magia de la palabra dignidad" (Tamez 2004, 244), emergente desde la vulnerabilidad humana, se hacía más clara, más lúcida, más real y transformadora. De hecho, percibo que la dignidad asumida desde la vulnerabilidad de las excluidas y excluidos, de alguna manera les "invulnerabiliza", es decir, permite despertar en ellas/ellos una entereza ética, una lucidez y un coraje en la práctica que sale de todo marco ordinario.

Esta percepción, por ejemplo, se me hace viva cuando veo los rostros de las Abuelas de Plaza de Mayo –o de mujeres y jóvenes en las movilizaciones sociales en mi país– en su terca lucha por reivindicar su amor y su dignidad en medio de un misterio de iniquidad al parecer todopoderoso e invulnerable. La revelación de la dignidad humana a partir de la irrupción de los otros excluidos no es sólo un asunto teórico, expresable en ideas o en palabras. Se produce en la práctica, en acciones de reivindicación de la dignidad, en acciones de liberación que tienen su origen en el silencio acompañante del silencio de los pobres. En ello, otra vez encontramos la lucidez de la intuición de Gutiérrez y la TLL cuando identifican el método teológico con la espiritualidad. Este es un tema que nos introduce ya en la otra perspectiva por la que percibimos la revelación que se produce a partir de la irrupción de los pobres en nuestro mundo de vida: la Revelación del Dios del Reino.

9. Perspectiva teologal-teológica: Revelación del Dios del Reino

El encuentro con los pobres, los otros excluidos, que comienza con su irrupción como sujetos interpelantes, nos abre también a una nueva experiencia de Revelación del Dios de la gracia, el Dios del Reino. A partir de ello Gutiérrez y la TLL pueden afirmar que los pobres –en cuanto sujetos que irrumpen– son “clave para comprender el sentido de la liberación y revelación del Dios liberador” (Gutiérrez 1982, 258); son lugar teologal y teológico; “el pobre, el otro, surge como revelador del totalmente otro” (Gutiérrez 1982, 71). Para Gutiérrez este hecho se inicia a partir de que ellos mismos reciben la Revelación de manera preferencial (Gutiérrez 1983, 52; Araya 1983, 48-54, 195), son sujetos de la Revelación. Reciben la Palabra hecha carne cuando, a partir de su propia experiencia y la conciencia de su realidad de alteridad excluida, leen el evangelio con claves hermenéuticas propias, se sienten amados y llamados por el Dios liberador y “se ponen en marcha”, es decir, practican la justicia y celebran su fe. En todo este proceso, son sujetos de la Revelación del Dios de la vida; “conocen a Dios porque practican la justicia” (Cf. Gutiérrez 1982 69-75; Araya 1983, 139-145).

Ello no será nada fácil, ni mucho menos un camino evidente, pues el escándalo de la pobreza, de la muerte antes de tiempo, choca frontalmente con la fe en un Dios bueno y amante. La frecuente constatación que manifiesta Gutiérrez de la fe de los pobres, de un "pueblo pobre y creyente", "oprimido y cristiano" (Cf. 2003a, 95-96; 1986a, 18), señala ante todo una tensión y perplejidad: ¿cómo es posible que brote la fe en el Dios de la vida en quienes están acechados por la muerte? Esta pregunta misma es la que se plantean primigeniamente Gutiérrez y la TLL: ¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? (1986b, 19; Cf. 1986a, 17). Es la "gran pregunta" que "les sigue permanentemente" a algunas teólogas y teólogos en América Latina: "¿Qué tiene que ver Dios con la situación de injusta miseria en que vive la mayoría de la población del continente?" (Gebara 1986, 124). De hecho, según Gutiérrez y la TLL, ésta es la pregunta que nos permite atisbar el misterio de la Revelación del Dios de la gracia, el Dios del Reino, ya en las preguntas mismas, en el clamor de los pobres. Citando a Desmond Tutu, Gutiérrez afirma:

> "Dios mío, ¿dónde estás?, es una pregunta que nace del sufrimiento del inocente, pero que nace también de la fe. En quienes la formulan 'su fe es precisamente la razón de su perplejidad … Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante, ni poderoso, entonces no tendrían problema. En ese caso, estaría ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de una realidad cruel'". El silencio de Dios es más insoportable para quien cree que el Dios de nuestra fe es un Dios vivo y no como aquellos, de los que se burla el salmista, que 'tienen boca pero no hablan' (Gutiérrez 1986b, 21).

Aquí radica una nota central en la comprensión que Gutiérrez tiene de los pobres en sus escritos y en su teología: opresión y fe en el Dios de la vida, son dos aspectos inseparables –y tampoco fusionables– en los pobres a los que él se refiere, los pobres en América Latina y el Tercer Mundo, los pobres-pueblo de su teología:

> Se trata de dos aspectos, opresión y cristianismo, de un único pueblo. Esto significa que no se puede, como lo quisieran algunos, tener en cuenta un aspecto sin relacionarlo con el otro. El carácter cristiano del pueblo latinoamericano está marcado por la condición de opresión en que vive; e inversamente su fe sella la experiencia de la injusticia que sufre así como

> la búsqueda de los caminos para liberarse de ella. Esta afirmación no suprime la diferencia existente entre esas dos dimensiones, pero quiere subrayar cómo se presentan en su vida concreta (Gutiérrez, 1986a, 18-19).

Por ello, cuando nosotros, en este estudio, hacemos una lectura del concepto pobres en Gutiérrez a partir del énfasis en su característica de "alteridad excluida", no entendemos esta nota característica aplicable sólo al aspecto de opresión, sino también al de fe cristiana, fe en el Dios de la vida. El pobre es el "otro excluido" en su dimensión de "pobreza real" y en su dimensión de "creyente en el Dios cristiano". Su alteridad excluida, su radical exterioridad respecto a toda Totalidad, está entendida para esa doble dimensión vivida de manera inseparable e inconfundible en los pobres de nuestro continente y de todo el mundo.

Los pobres, los otros y otras excluidos/as irrumpen en la historia, en la sociedad y en la Iglesia. Este hecho, así, con toda su complejidad, escándalo, contraste y riqueza humana y teologal, es expresión de la Revelación del Dios de la Gracia. La integralidad de la realidad de los pobres –opresión y fe en el Dios de la vida– cobra más sentido en la dimensión que destacamos en este estudio, la alteridad-exclusión, por cuanto ella nos invita a una actitud de escucha respetuosa y orante del misterio que se atisba revelado en la compleja realidad de los pobres y en la emergencia de su palabra y sus acciones de liberación. Tanto la pobreza real de los pobres (el escándalo de su sufrimiento injusto) como su fe en el Dios de la vida (la perplejidad que provoca su empecinada fe en el Dios del Reino), corresponden a su ser alteridad excluida.

A partir de esta comprensión –pobreza y fe juntas, expresión del carácter absoluto de una alteridad excluida–, la irrupción de los pobres como sujetos es una presencia nueva y reveladora. Nos revela –en medio de un "aire" de densa, sobrecogedora e indescriptible intuición de lo real como "misterio cercano"– el paso impalpable del Dios liberador, el Dios que es también alteridad absoluta y también exclusión absoluta con los excluidos de esta historia.

Desde esta fe de los pobres, cuando ellos "dicen", con clamores, con palabras y con acciones, la verdad de su realidad –realidad que es, en definitiva, alteridad excluida– se

plantea, en primer término, una interrupción en la comprensión normal de Dios como todopoderoso, providente, amante y justo. El hecho crudo de la pobreza interpela estas características fijadas en definiciones doctrinales. Desafía a una comprensión más precisa y nueva de esas características que no puede hacerse sino desde una afección, escucha y praxis de solidaridad efectiva por los pobres históricos que tenemos a nuestro lado. "El problema de los pobres es, así, no sólo el problema de la humanidad sino también el problema de Dios. Y esto no sólo porque en ese problema se juega la promesa de Dios y la veracidad y fidelidad de Jesús, sino porque en él se convalidan o se invalidan afirmaciones fundamentales sobre Dios" (Richard y Ellacuría 1993, 1047).

En este punto, la pregunta teológica originaria de Gutiérrez –"¿Cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento inocente?" (1986a, 18)– puede comprenderse también como proveniente de esta experiencia teologal cargada de perplejidad y asombro ante esta contradicción inaudita entre pobreza y fe en el Dios de la vida. Por ello, en muchos momentos Gutiérrez entiende que la fuente primaria de la teología en América Latina ha de venir de una experiencia espiritual que se sitúe en la misma perspectiva de la experiencia espiritual-teologal de los pobres-creyentes, de su encuentro con el Señor:

> Para muchos cristianos en América Latina actualmente la posibilidad del seguimiento de Jesús se juega en su capacidad de incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo pobre. Esto les exige una conversión profunda: se trata de hacer suya la experiencia de Dios y de su voluntad de vida para todo ser humano (Gutiérrez 1983, 51).

Esto quiere decir, en mi criterio, disponerse activamente al don gratuito de una fe brotada y alimentada desde el lugar social y la perspectiva de los pobres, desde su misterio de alteridad excluida, desde su marcha por su liberación hacia el Reino, donde se nos revela el misterio del Dios Liberador, el "Misterio de liberación" o "Mysterium Liberationis" (Cf. Araya 1983, 147). Esta es la fuente de la experiencia teologal-espiritual de la TLL, fuente que está contenida en nuestro propio pozo, a donde hemos de acudir permanentemente a beber el agua viva (Gutiérrez 1983, 62; 204). Desde este lugar social y experiencia vital-teologal nos construimos sujeto teológico, en "el Camino", en la marcha del pueblo seguidor de Jesús (Cf. Gutiérrez 1983, 121-124;

14-15). La separación entre teólogos/as de profesión y teólogos/as de vida cotidiana se diluye. Todos y todas nos encontramos en una experiencia, un caminar común que llamamos seguimiento de Jesús:

> Ser un seguidor de Jesús requiere caminar y comprometerse con el pueblo pobre; allí se da un encuentro con el Señor que se revela y se oculta, al mismo tiempo, en el rostro del pobre (Cf. Mt 25, 31-46 y el hermoso comentario de Puebla nn. 31-39). Se trata de una vivencia espiritual profunda y exigente, punto de partida de un modo de seguir a Jesús y de reflexionar sobre sus palabras y sus obras (Gutiérrez 1983, 63).

Reiteramos lo ya dicho para comprender mejor las afirmaciones que seguirán: la experiencia de encuentro con los pobres conlleva, primero, una gran interpelación, perplejidad o indignación, siempre que esta experiencia se sitúe adecuadamente ante el hecho de la pobreza histórica y ante la interpelación de los pobres como sujeto –alteridad excluida–, sin escamotear su escándalo. Pues bien, esta indignación y perplejidad motivada por la confrontación con el hecho crudo de la pobreza forma ya parte de la dimensión teologal en la experiencia del encuentro con los pobres como experiencia de Revelación. "La realidad lacerante de los pobres" lleva consigo toda una "carga teologal" (Richard y Ellacuría 1993, 1048). Confrontarnos con ella, escuchar su palabra desde el fondo de su alteridad secularmente negada, es participar de esa experiencia cargada de Dios. Esa primaria interpelación nos pone en la antesala de la revelación de quién es el Dios del Reino.

Ello nos da una nueva luz para comprender aquella característica fundamental del Dios revelado en Jesucristo, el Dios del Reino: la gratuidad y libertad de su amor, tan insistentemente destacada por Gutiérrez en su teología y en toda la tradición cristiana:

> Ser destinatario privilegiado de la revelación no viene –en primer lugar– de disposiciones morales o espirituales, sino de una situación humana en la que Dios se revela actuando y trastornando valores y criterios. El despreciado de este mundo es el preferido del Dios amor. Así de simple y de difícil de captar para una mentalidad que todo lo juzga en base a méritos y deméritos (1986b, 14-15).

Esta Revelación se realiza de manera plena en Jesucristo, en el conjunto de su vida y misterio: en sus acciones, palabras, gestos, en su muerte –en la manera de su proceso y

consumación de su muerte– y en su resurrección. En definitiva, Jesucristo nos revela "el amor libre y gratuito de Dios" (Gutiérrez 1986b, 12-16). Se trata de una revelación que se oculta a los sabios y se muestra a los simples (Cf. el texto bíblico que Gutiérrez interpreta, Mt. 11, 25-26, en las páginas anteriormente citadas). En ello se complacen el Padre y el Hijo y en ello se manifiesta el amor gratuito de Dios que trastoca todo un orden social y religioso.

Tratemos de hacer un redondeo apuntando las ideas principales que concurren en este apartado: Irrupción de los pobres. Manifestación de su alteridad excluida. Encuentro con ellos en esa dimensión que rebasa nuestro círculo subjetivo y los parámetros de todo sistema hegemónico en su comprensión de la pobreza. Percepción y acogida de su interpelación para ponernos ante ellos como sujetos de liberación, sujetos históricos, sociales y teológicos. Situación orante, activa y solidaria junto a su silencio y a su clamor, exterioridad inefable. Percepción y acogida de su revelación del sentido de dignidad humana. Compartir y aprender de su experiencia teologal-teológica para iniciar desde ellos un itinerario teológico alternativo… Todo ello junto se condensa en este punto, en la percepción y recepción de los pobres como lugar de Revelación del Dios del Reino.

Aquí engranamos con el fundamento teologal-teológico de la Opción por los pobres. De ella se ha escrito bastante en las décadas anteriores, aunque últimamente se la ha relegado a cierto lugar secundario, por lo menos como principio de la acción pastoral y fundamento de nuestra espiritualidad latinoamericana. Sin embargo de ella se ha destacado insistentemente que es "una realidad de fe o una verdad teológica" (Pixley y Boff, 1986, 127; Cf. Lois 1988, 149-191; Araya 1983, 48-54). Nuestro acercamiento a la comprensión de Gutiérrez de los pobres desde la perspectiva de su realidad de alteridad y exclusión nos ha llevado a una misma conclusión: la opción por los pobres tiene un fundamento teologal y teológico. Este es el encuentro determinante entre método teológico y espiritualidad de la teología de Gutiérrez y de la TLL. A partir de ello estamos en la antesala de la consideración de la TLL como una teología fundamental. Sin

embargo, a partir del propio itinerario y proceso de producción de la TLL diríamos que se trata más bien de una "teopraxeología fundamental".

10. La TLL: una "teopraxeología fundamental"

Finalizamos el capítulo con este último apartado que tiene las características de un apéndice conclusivo (por ello mismo su brevedad respecto de los dos anteriores). El punto central que queremos destacar es que, teniendo en cuenta el recorrido que hemos seguido en esta investigación, la TLL adquiere un marcado carácter de teología fundamental. Esta idea de alguna manera ya fue presentada por Gutiérrez (1982, 248, 258; 1986b, 19-25; 220-226; 1986a, 11-30) y por otros teólogos de la liberación o estudiosos de la TLL (Tamayo-Acosta 2004, 63-65; 2001, 14; Lois 1988, 5; Oliveros 1977, 199-214, Escanone 1984, 269-270). Sin embargo, dadas las características propias de la TLL –sobre todo a partir del énfasis en dos elementos destacados por Gutiérrez (1982, 257) y por otros teólogos (Sung 2005, 40; Tamayo-Acosta 2000, 8-9), a saber: el método teológico y la perspectiva de los pobres– nosotros concebimos la TLL como una "Teopraxeología Fundamental", una praxis y un discurso reflexivo fundamental desde la perspectiva de los pobres.

11. Nuevo modo de hacer teología. Identificación entre método teológico y espiritualidad

El primer componente que interesa destacar para explicar esta concepción de la TLL como "Teopraxeología Fundamental" es el referido a la identificación entre método teológico y espiritualidad. Gutiérrez insiste en ello: "nuestra metodología es nuestra espiritualidad" (Gutiérrez 1986a, 14; 1986c, 59). Hacer teología en América Latina forma parte de una experiencia de seguimiento comunitario de Jesús, es decir una manera de ser cristiano. En la metodología de la TLL se distinguen dos grandes momentos: el "acto primero" consiste en "contemplar y practicar"; el ejercicio teológico propiamente es "acto segundo" (Gutiérrez 1986b, 16). Ello quiere decir que el "hablar" propio del discurso teológico tiene que estar necesariamente precedido –cronológica y epistemológicamente– por el "silencio" orante y activo. La TLL se gesta en primera

instancia en la contemplación y la acción ante y desde la realidad de los pobres, los otros y las otras excluidos/as. Sin la precedencia de esta experiencia de fe en el corazón del mundo de los pobres, la TLL se desnaturaliza. Incluso, nos atrevemos a decir, se desnaturaliza el ser cristiano.

Por ello Gutiérrez insiste en esa "incorporación a la experiencia espiritual del pueblo" (1983, 51) por los cristianos de América Latina como algo decisivo, hecho en el que se juega la misma posibilidad de un seguimiento auténtico de Jesús. Entre estos cristianos están, por supuesto, los teólogos y teólogas de profesión, cuyos discursos sobre Dios no tienen sentido si se encierran en una "academia" al margen y sin sintonía con la fe del pueblo pobre y creyente. Incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo significa "encontrarse" con los pobres, con su realidad y con su misterio de alteridad excluida, reveladora de la gracia del Dios liberador, el Dios siempre Otro.

Fundamentándome en todo lo expuesto en este estudio, considero que esta es la base de la experiencia espiritual de la teología de Gutiérrez y de la TLL. Este es el punto de consistencia fundamental del "encuentro con el Señor" en nuestro contexto latinoamericano y tercermundista. Aunque considero que esta es una tesis que hay que seguir profundizándola, sobre todo a partir de estudios de otros teólogos y teólogas, como Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Ruben Alves, Ivone Gebara, Elsa Tamez, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, Leonardo Boff, Míguez Bonino, Carlos Mesters y otros que apenas fueron citados en el nuestro.

La memoria de los y las mártires –como realidad colectiva y ecuménica en América Latina y en el Tercer Mundo– pone un sello de verdad a esta espiritualidad y a esta forma de hacer teología. No podemos olvidarla. No *debemos* olvidarla. En esa memoria se concentra una reserva de "interrupción" para todo sistema y para todo discurso, que es la mayor riqueza de nuestra Iglesia Latinoamericana. La historia de los y las mártires contiene de manera privilegiada una reserva de sentido de la comprensión de los pobres como alteridad excluida, presencia reveladora del Dios del Reino. El martirio por la justicia da cuenta de ese frecuente emparentamiento entre pobreza y persecución (Cf.

Lumen Gentium 8C), alteridad excluida y violencia contra las víctimas, emparentamiento al que estamos tan familiarizados quienes vivimos en medio de los pobres y sus luchas. En estos años de vigencia de un sistema que provoca exclusión extrema, el martirio por la fidelidad al Dios de la vida viene adquiriendo rasgos más crudos por su anonimato, su ocultamiento, su ambigüedad, reflejada, por ejemplo, en el "consumo social" de él como "noticia en la crónica roja". En definitiva, pienso que esta opacidad de las experiencias de martirio en tiempos de aguda exclusión, es una expresión mayor de la alteridad excluida de los pobres. La violencia que mata a las y los pobres en las calles o en las cárceles repletas de excluidos por el sistema refleja este hecho. Ante las víctimas menos "heroicas", más ambiguas, más cotidianas en las calles de nuestras ciudades, yo me pregunto: ¿quién recogerá esas vidas y esas muertes tan opacas de sentido? ¿Están nuestras teologías partiendo de estos extremos clamores y de estas experiencias de fe? Esas historias están ahí, como un Lázaro dentro de su sepulcro, ¿cómo verán la luz para que sirvan de lugar hermenéutico para los desafíos futuros del caminar de nuestro pueblo creyente hacia su liberación?

La identificación entre la manera de hacer teología y el seguimiento de Jesús, fundamentado en una vivencia del Espíritu del Resucitado es una nota característica –privilegiada– de la TLL entendida como "teopraxeología fundamental": su *logos* brotado de y dirigido a la praxis cristiana, desde la experiencia de acogida del don de la fe en medio de los pobres, fundamenta su credibilidad ante la realidad del mundo hoy, en la medida en que esta praxis canaliza la acción liberadora del Espíritu en la historia, contribuye a la construcción de sujetos históricos, conscientes de su dignidad y abiertos –en solidaridad activa y orante– a la alteridad excluida de sus hermanos y hermanas más pobres. Otras formas de hacer teología en Latinoamérica, que no se hagan cargo de la realidad de los "Cristos azotados de las Indias", del "pueblo crucificado", del "Siervo de Yahvé colectivo e histórico" (Richard y Ellacuría 1993, 1052) no tienen –según me parece– posibilidades de ser creíbles, de dar razón de la esperanza amordazada en dicha realidad.

12. Pobres con fe en el Dios del Reino: Sujeto teológico

Para Gutiérrez el sujeto de la teología es este pueblo "pobre y creyente" (2003a, 95-96). Ya señalamos que la conjunción de estas dos realidades señala una gran contradicción. Es necesario volver a advertir esta contradicción para no diluir la densidad de la fe de los pobres ni el escándalo de la pobreza en un mundo que sigue abaratando la trascendencia de los otros y otras excluidos y excluidas.

Los y las pobres –como personas individuales y como pueblo– son sujeto teologal y teológico. Ellas y ellos claman en distintos lenguajes. En sus cuerpos están los signos de ese clamor histórico y real. El universo de estrategias de sobrevivencia que ellos y ellas ingenian como prácticas cotidianas de liberación es también un lenguaje práctico de ese clamor. Su silencio es lenguaje elocuente de su "fe clamorosa", aquella que se atisba en las "lágrimas y grandes clamores" de Cristo (Heb.5,7). Su presencia misma –así como su ausencia y ocultamiento– son un intenso clamor. En su clamor hay "visceralmente una fe clamante" (Assmann 1994, 77). Es el mismo Espíritu que clama en ellas y ellos. De este modo, sin que ellas y ellos mismos se percaten, les habita una Presencia envolvente y con-sufriente, hasta impotente. Es esa su experiencia de fe, esa "carga teologal" de la que ellos son sujetos (Richard y Ellacuría 1993, 1048). Las distintas formas y lenguajes en que articulan su clamor señalan ya una teología.

La TLL pretende acoger y partir de esa experiencia teologal-teológica. Pretende ser una teología hecha desde los pobres y por los pobres. Ellas y ellos –pueblo en marcha "adelantado" por una presencia liberadora y acompañante (Cf. Ex. 13,21), comunidad histórica de oprimidos que salen en búsqueda de su liberación– son el sujeto teológico.

En el nuevo escenario mundial que ha seguido a la caída del Muro de Berlín, se viene produciendo un "ensanchamiento del significado de los términos 'pobres' y 'oprimidos'". Con el dominio (pretendidamente) omnipotente del Mercado globalizado, la exclusión se ha agudizado y toca dimensiones humanas en personas y colectivos sociales distintas a la exclusión sólo socioeconómica. "La marginación es económica,

racial, sexista, cultural" (Tamayo-Acosta 1994, 80). La exclusión desde un sistema hegemónico monocultural, homogeneizador y "de pensamiento único" lleva a una negación del mismo ser de las personas. Ya Gutiérrez se refería a los pobres como los que el sistema considera los "no-personas", los "insignificantes". En ello se expresa la negación extrema de la persona en cuanto tal, en cuanto persona. Esta negación no se queda nunca ahí, pues permanentemente emerge a partir de ella un fondo de dignidad que se reivindica evocando un fondo –apenas expresable– de misterio sagrado, de trascendencia desde las víctimas, de exterioridad absoluta de los y las excluidos/as.

De este "ensanchamiento" del significado del concepto "pobres", viene emergiendo una diversidad de sujetos históricos y teológicos. Desde su propia perspectiva, desde las características propias de su clamor, los pueblos indígenas, las mujeres, los negros, la población excluida del sistema comienzan a articular y dar razón de su esperanza (Cf. Tamayo-Acosta 1994, 92-96). A partir de ellos y ellas se vienen produciendo teologías articuladas de distinta manera, con distintos énfasis e incluso no sin observaciones críticas al proceso matriz de la TLL, como es el caso de la crítica de las teólogas feministas de la liberación a las estructuras, principios y actitudes patriarcales presentes aún en la TLL (Cf. Gebara 1993, 199-213; 2001, 232-235; Aquino 1992; Tamayo-Acosta 1994, 96-109; Tamez 1986; 1989).

Algo muy parecido se podría decir desde la irrupción –como sujeto teológico vivo– de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Ellos son testigos privilegiados del escándalo de la conquista, la colonización y la ambigua "evangelización" europea en estas tierras llamadas por los invasores "América" (Cf. Esquivel 1990; Hurbon 1990; Beozzo 1990; Mires 1991). Ellos, desde su alteridad secularmente excluida, dan testimonio de que este proceso de saqueo, destrucción y muerte de personas y pueblos habitantes milenarios de estas tierras, sigue vigente y aún más agudizado en el nuevo (des)orden económico-político global (Cf. Wagua 1990; Estermann 2005). Es decir, a partir del mismo desarrollo y protagonismo de los/las nuevos/as sujetos teológicos se recrea el mismo concepto de "pobres", recuperando la fuerte carga de alteridad de su sentido originario. Las teologías feministas, indígenas y de

la negritud en América Latina van aportando elementos críticos y nuevos cauces de reflexión teológica sobre la liberación de los/las empobrecidos, elementos que hasta hace 40 años atrás –cuando se gestaba la TLL– eran inimaginables. Con ello se demuestra la vitalidad y verdad de las intuiciones originarias en la TLL, específicamente de la noción "pobres" y "opción por los pobres", que ahora nosotros traducimos por "alteridad excluida" situándonos en el desarrollo de estas alteridades teológicas emergentes. El hecho de que la interpelación y la crítica desde la perspectiva de los/las otros/as excluidas/os llegue incluso a la TLL, en cuanto construcción discursivo-conceptual o sistema teológico, demuestra fehacientemente que esa intuición fundamental suya le abre perspectivas antes que amenazarle; le ofrece cauces de credibilidad antes que declarar su caducidad.

Pero es necesario destacar que todas estas teologías hechas desde distintos sujetos empobrecidos tienen una "tierra madre" común: la común experiencia de su exclusión por ser alteridad absoluta respecto al sistema, por ser los "otros" extraños que el sistema ha creado, por vía negativa, en su proceso de autoconstrucción y legitimación. De esta matriz común brota la fecundidad de la experiencia y el llamado ilimitado, camino esperanzado, el horizonte de la liberación. Ambos temas, *alteridad excluida* y *horizonte de liberación*, se constituyen, a mi juicio, en los factores de articulación de estos diversos sujetos teológicos. Tamayo-Acosta insinúa esta misma idea cuando sugiere que

> el principio liberación ha de sintonizar con los nuevos horizontes de la liberación, los nuevos rostros de la pobreza, los nuevos sujetos que protagonizan las luchas liberadoras de nuestro tiempo: indígenas, negros, campesinos, inmigrantes, niños/as de la calle, mujeres, religiones, etcétera (Tamayo-Acosta 2003, 29).

Alteridad excluida y horizonte de liberación, estas dos claves hermenéuticas –que son sobre todo lugares de la experiencia de la fe (el "Misterio de liberación") de las y los excluidos/as ("Misterio de iniquidad" y "Misterio de alteridad")– señalan también los ejes temáticos de la TLL como "teopraxeología fundamental", por cuanto son las dos perspectivas en las que se articula la fundamentación práxica y discursiva de un

"cristianismo policéntrico" y protagonizado por los y las pobres –los "otros" y "otras"– de este mundo.

13. Dar razón del Dios de los pobres, Dios del Reino: liberador, excluido y siempre Otro

El punto crucial de la credibilidad del cristianismo en el mundo actual se juega en su posición y respuesta ante el hecho crudo y complejo de la pobreza y la exclusión. Esto lo han comprendido desde un comienzo los teólogos de la liberación, como Gutiérrez, cuando parten de esas preguntas fundamentales: "¿Cómo hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren muerte prematura e injusta?" (Gutiérrez 1986b, 19); "¿Cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento inocente?" (1986a, 18).

Estas preguntas corresponden al ámbito de la Teología Fundamental, pues plantean un cuestionamiento a los fundamentos de la revelación, a la comprensión y la credibilidad básicas de la fe cristiana desde un contexto específico –desde la perspectiva de los pobres– para toda la humanidad. El punto preciso de este desafío fundamental que es el que da existencia a la TLL es "hacer creíble a Dios como defensor de los pobres" (Tamayo-Acosta 2004, 63). Dado el punto de arranque y la manera como se plantea el ejercicio teológico dentro de la TLL, esta tarea de fundamentación no se reduce a una dimensión puramente teórico-reflexiva, sino también a una praxis. Por tanto, el desafío que asume la TLL es la construcción de una re-fundamentación de la fe cristiana en medio de nuestros pueblos empobrecidos y creyentes, junto al caminar de las iglesias en América Latina.

Ahora bien, preguntándonos ¿en qué ámbito y a través de qué procesos determinantes hoy la TLL va a desarrollarse más explícitamente como "teopraxeología fundamental"?, pensamos que la tarea de la TLL como "teopraxeología fundamental" tiene en el crecimiento y protagonismo de los sujetos teológicos su ámbito y proceso propio de realización. La TLL, en cuanto teología que nace, se produce y acompaña el caminar del pueblo pobre y creyente, ha de buscar los cauces de su fundamentación en su

propio desarrollo –que es praxis y es teoría– que parte de una situación orante y activa ante el misterio de los otros sufrientes, vinculada al caminar de las iglesias y del mismo pueblo pobre y creyente, acompañando asimismo los diversos procesos de liberación de los pobres, tanto a nivel individual como colectivo-social.

Ello no exime a la TLL –al contrario, le plantea un mayor desafío de– reflexionar y teorizar más profundamente esta relación práctica-teoría; explicitar mejor su carácter de "teopraxeología fundamental" ante los diversos desafíos de la sociedad actual, sobre todo el de la pobreza y la exclusión.

El tema de la credibilidad del cristianismo, de la Iglesia, de la misma proclamación del Evangelio está lanzado a partir de las víctimas de la historia en nuestros pueblos oprimidos. Ya está por demás explicado que los grandes factores que condicionan nuestra sobrevivencia como humanidad y como planeta, tienen en las víctimas de la historia –los pueblos oprimidos, las mujeres, las niñas y niños, la tierra– a unos sujetos que están ahí como un hecho "más que real". El desafío es responder a su clamor con argumentos teóricos pero sobre todo con acciones históricas efectivas que contribuyan a aliviar su sufrimiento y a articular y sostener un sentido de su esperanza desbordado del amor gratuito del Dios del Reino. El cristianismo –en el Tercer Mundo y en todo el planeta– aparece ante los tribunales de las víctimas históricas (Cf. "los que vienen de la gran tribulación", Ap. 7,14), fruto de un pasado colonial aún no resuelto. La TLL así lo ha venido asumiendo y no puede dejar este sendero.

Pero lo más sorprendente es que son muchos de ellos, los pobres –alteridad históricamente excluida– quienes tienen que asumir esta tarea de construir credibilidad ante su propia fe herida. De los poderosos no hay que esperar muchas soluciones, a no ser que se conviertan al mundo de los pobres. Son los pobres, ellos mismos, quienes deben dar razón de su esperanza y su fe en el Dios del Reino. En países como el mío –Bolivia– con una gran vitalidad de los pueblos indígenas, vivimos este desafío de manera muy viva y a veces dramática, puesto que nuestro cristianismo heredado de nuestros abuelos, es un cristianismo "herido", sincrético, cargado de toda una historia compleja de opresión

y gracia, de escándalo y de presencia anónima del Dios liberador. Las grandes preguntas que nos planteamos vienen a ser: ¿Cómo ser cristianos después del gran escándalo de la colonización y la recolonización de nuestros pueblos andinos? ¿Cómo afirmar y proclamar la Buena Noticia del Reino de Dios en medio de nuestros pueblos andinos aún hoy masacrados bajo el paradigma de la expoliación neocolonial? ¿Cómo compatibilizar nuestra fidelidad al Evangelio liberador y nuestra fidelidad a nuestra identidad andina? ¿Cómo construir un cristianismo con rostro andino y liberador?

Y si pensamos en personas y grupos sociales que llevan en su historia, en sus cuerpos, en su cotidianidad la "doble o triple" explotación –como son las mujeres indígenas, las mujeres negras, las mujeres empobrecidas de nuestras comunidades marginadas– estas preguntas se agudizan aún más. Yo personalmente, por respeto al misterio de alteridad excluida que habita en ellas, no me atrevo a traducir las preguntas que nacen de su hondo clamor. Apenas me limito a señalar que existen. Sin embargo, he de confesar –siempre insuficientemente– mi gratitud por la interpelación de la que he sido partícipe al confrontarme y encontrarme con la alteridad negada de mujeres que han marcado y marcan decisivamente mi vida y mi fe. Y añado un testimonio de este encuentro con la alteridad excluida reveladora del Dios del Reino, que me parece extraordinario, sobre todo por venir de quien viene y de donde viene, de comunidades cristianas del Noreste de Brasil, el "otro Brasil":

> Pero quisiera agregar algo sobre la primera pregunta [¿Cómo ves tú la opresión de la mujer, crees que realmente la mujer es oprimida por ser mujer?] Una vez conversé con una señora que se llamaba Antonieta. Yo hablo de ella porque es como un símbolo. Desde que su padre la oprimía mucho, entonces ella pensó: 'voy a conseguirme un marido', creyendo que, al casarse, ella se liberaba de la dominación del padre; así que buscó el casamiento como una liberación. Su experiencia en el matrimonio fue como una prisión. Su esposo fue peor que el padre. Ella tuvo un hijo, entonces pensó: 'el hijo va a liberarme'. Pero el hijo se fue al sur y ella se quedó sola. Así, pues, esta mujer es hija sin padre, mujer sin marido, madre sin hijo. Antonieta entonces me dijo así: 'si no fuera por Dios, yo no amaría a nadie, si no fuera por Dios, pero ahora yo los quiero bien a todos ellos'. Entonces, yo vi esta actitud en ella como un símbolo. A pesar de toda la opresión, Antonieta está ahí. Entonces yo me quedé de "este" tamaño delante de ella.

–Chiquito.
–Sí.

(Mesters 1986, 90)

A partir de estas preguntas fundamentales, estas y estos protagonistas de las tareas de la TLL como "teopraxeología fundamental" –los y las sujetos del quehacer teológico– tenemos delante nuestro un desafío matriz, que es la profundización reflexiva y práctica de aquellas dos claves hermenéuticas que identificábamos antes: la "comprensión" de los pobres como alteridad excluida y el Misterio de liberación. Esta profundización contiene, a nuestro modo de ver, una doble dimensión crítica y autocrítica.

La dimensión crítica consiste en continuar desvelando, desde los pobres –desde su realidad de exclusión y desde su fe– los procesos de dominación-dependencia en las relaciones históricas entre Norte y Sur, que han configurado el mundo de hoy con unas contradicciones abismales entre riqueza y pobreza; dominación y opresión; concentración de poder y exclusión. Por la dimensión autocrítica, la TLL está invitada a cimentarse más en su espiritualidad (que a la vez es su metodología) cuyo centro es el silencio orante ante el misterio de los/las otros/as excluidos/as como una matriz fecunda. Este silencio orante ante el misterio de la alteridad de las víctimas de la historia ha de producir una profundización de la reflexión ético-teológica sobre la estrecha relación entre alteridad y pobreza. A partir de ello, la TLL puede continuar siendo una fuente de vida para los y las pobres de este mundo, consciente de su lugar secundario y al servicio de la praxis liberadora a la que empuja el Espíritu del Resucitado. El ejercicio autocrítico nace de la conciencia de la siempre inacabada precedencia de las hermanas y hermanos más pequeños y pequeñas (Cf. Mt 25, 31-46) que están siempre "más allá" como "otros" excluidos y "otras" excluidas, y con ellos, en medio de ese su misterio, está revelándose y velándose el inefable misterio del Dios liberador, siempre "Otro" excluido.

A partir de este ejercicio práctico y reflexivo de fundamentación hemos de dar cuenta –siempre son insuficiencia expresiva, siempre como "penúltima palabra", como "penúltimo balbuceo"– del Dios en quien creemos, del Dios cuyo espíritu sentimos que

nos habita y camina delante de nosotros, señalándonos el camino, como “en una columna de nube” de día y como en “una columna de fuego” de noche (Cf. Ex. 13, 21).

A través de este camino de fundamentación teórica y práctica de la fe de los pobres en el Dios del Reino, se nos revelan algunos rasgos de él: liberador, excluido y siempre Otro (Cf. Gutiérrez 1982, 269-270; 1994, 68-77; Lois 1988, 184-187; Araya 1983, 196; Manresa 1991, 8-13). La experiencia del seguimiento de Jesús nos mueve a profundizar nuestra reflexión sobre el Dios en quien creemos. “Reconocerse como pueblo de Dios implica replantearse la pregunta ¿quién es Dios para nosotros hoy?” (Gutiérrez 1982, 19-69).

En la reflexión de la TLL, el Dios de los pobres “oculta y simultáneamente revela su presencia en la historia”; está presente en la historia, pero “por la encarnación mantiene el misterio del Dios escondido precisamente en la medida en que se hace presente a partir de los pequeños, de los pobres, de los humillados y marginados de la historia” (Araya 1983, 91-92). Por la fe en el Dios de los pobres Él se nos revela como el “Desconocido” (Manresa 1991, 8-9, 20-21), como el “totalmente Otro”,

> el radicalmente distinto, el Santo e Inmanipulable. Por ser así se ha hecho pequeño y creíble por su cercanía a los crucificados … el Misterio irreductible a nuestra manera de comprenderlo, a nuestra teología e incluso a nuestra propia fe. Desde la alteridad del “otro”: el pobre, la TLL confiesa y mantiene la trascendencia … [que no es] la manera de afirmar abstractamente que Dios está más allá como en la lógica del viejo esquema dualista: “que Dios está arriba” y “el hombre está abajo”. Es la manera de afirmar que Dios está en lo profundo de nuestra historia (Araya 1983, 196).

El Dios de los pobres es un Dios “siempre mayor” (Manresa 1991, 24-25), que desborda nuestra subjetividad, que siempre está más allá de todo esquema y discurso sobre Él. Es el que está siempre “más allá” de donde le buscamos y donde pretendemos pensarlo. Es alteridad absoluta, el “Otro” absoluto. No es posible apropiarse de ese Dios trascendencia absoluta pero presente en la historia. En su cercanía a los pobres, los otros excluidos, Dios se nos revela como un “amor que nos supera siempre, que nos envuelve”, que ama sin condicionamiento alguno. “El es el totalmente otro, el santo … . El Dios en

quien creemos y esperamos nos aparecerá así como el Dios de los pobres, el Dios de los oprimidos" (Araya 1983, 197). Así, en su absoluta trascendencia, es un Dios en la historia y sorprendentemente cercano a los pobres –los "otros excluidos"–, revelándose en ellos. Por esta trascendencia que aparece en la desconcertante cercanía a los marginados y marginadas, un acercamiento a él sólo puede venir mediado por la práctica de la justicia hacia estos "otros excluidos".

> Es por ello que [Dios] sólo se hace conocer a aquel que hace justicia al pobre. Comprender más profundamente lo que significa el Dios de los pobres en una historia de opresión y luchas por la liberación, de adversidad pero al mismo tiempo de esperanza para los explotados, es una tarea por hacer (Gutiérrez 1982, 269-270).

Esta tarea –la reflexión sobre quién es el Dios de los pobres, el Dios de los otros y otras excluidos/as– es una senda de investigación y reflexión teológica muy importante hoy para el quehacer teológico y pastoral de nuestras iglesias en Latinoamérica y el Tercer Mundo. Esta es una tarea por hacer, "hay mucho que ahondar en esta pista; una reflexión radical sobre nuestra noción de Dios se hace urgente, si queremos salir de intuiciones primeras y evitar que nos quedemos en la repetición de frases hechas" (Gutiérrez 1982, 270). Esta tarea representa una labor fundamentadora que, como se hace evidente en el talante propio del quehacer teológico de la TLL, se hace en el caminar de nuestras iglesias, en medio de los pobres, los "otros" y "otras" excluidos y excluidas.

CONCLUSIONES

Después de haber recorrido el itinerario de la tesis consideramos que hemos logrado los objetivos propuestos y hemos confirmado la hipótesis inicialmente planteada. En seguida apuntamos las conclusiones más importantes distinguiendo entre a) Conclusiones respecto a la propuesta inicial de la tesis, y b) Conclusiones respecto a las consecuencias y temas concurrentes que se derivan de toda la investigación.

Respecto a la propuesta inicial de la tesis

1.1 Hemos realizado una descripción panorámica y detallada de los elementos sobre los pobres y la pobreza según aparecen en los escritos de Gutiérrez. A partir de ello hemos encontrado que en Gutiérrez existe una comprensión integral y dialéctica del complejo mundo de los pobres; por ello destacamos que su comprensión no sólo es respetuosa de la alteridad de los pobres sino que se configura a partir de experimentarla. De esta experiencia proviene una reserva ética y teologal de sentido.

1.2 Hemos analizado cómo los pobres son para Gutiérrez una interpelación histórica, ética y teológica, y que a partir de ello se constituyen en sujetos de su liberación. La interpelación es una condición de los pobres en cuanto sujetos. La interpelación es el primer momento de su capacidad de revelación. Los pobres, en primera instancia, interpelan, dicen su verdad, deconstruyen los sistemas que los negaban o desconocían como sujetos. Por el contrario, la "objetivación abstracta" de los pobres los despoja de su carácter de sujetos interpelantes, no asume su alteridad y es el escenario propicio para seguir reproduciendo relaciones de dominación y mayor exclusión de los pobres.

1.3 La hipótesis planteada inicialmente está confirmada. En la concepción de pobreza en Gustavo Gutiérrez los pobres están comprendidos como sujetos de su liberación, cuya cualidad principal en cuanto tales es la capacidad de ser y ejercer una interpelación ética, histórica y teológica al sistema que los crea. Desde la concepción de

Gutiérrez y la TLL se ejerce una crítica a toda reducción de la compleja realidad de los pobres a un problema a-histórico, abstracto, solucionable por la aplicación de técnicas impersonales y que despoja a los pobres de su cualidad de sujetos autónomos y por tanto hace opaca la emergencia de un sentido genuino de la dignidad humana a través de ellos.

1.4 En la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación está contenida de manera más cabal la idea de los pobres como alteridad excluida reveladora del Dios del Reino. La conciencia de la alteridad de los pobres –en ellos mismos y en el sistema– nos lleva a respetar su ser personas, sujetos de un mundo complejo, y a partir de ello comprendemos que la solución de la pobreza pasa por la asunción y el ejercicio de la dignidad personal y colectiva de los pobres, en la búsqueda de su liberación. De esta manera ellos y ellas también liberan a la sociedad de sus propias opresiones (falta de solidaridad, exclusión, visión parcial, violencia…) sobre las que está estructurada.

1.5 En el sustrato de la elaboración teológica de Gutiérrez y la TLL percibimos la presencia de una experiencia fundamental de encuentro con los pobres, los "otros excluidos" y sujetos de liberación. Esta experiencia fundante se inicia cuando los pobres irrumpen en nuestro itinerario con toda su cualidad de sujetos interpeladores. Esta experiencia comprende el acercamiento al misterio de iniquidad (confrontación con el sufrimiento inocente del otro/a) y al misterio de alteridad (interpelación y transformación de nuestro "yo" autocentrado). A través de ella podemos atisbar la realidad radicalmente "otra" del clamor de los pobres como clamor desde la fe. Se nos invita a acercarnos a esa realidad con el silencio y la acción solidaria orantes, experiencia a través de la cual "construimos" las condiciones de credibilidad del Dios de los pobres en el mundo actual.

1.6 Después de nuestro recorrido concluimos también que los pobres en la teología de Gutiérrez –"pobres y creyentes"– se conciben como los otros y las otras excluidos/as en cuyo encuentro, recibiendo su irrupción, escuchando y acompañando su clamor con el silencio y la acción orantes, experimentamos la Revelación del Dios del Reino como un llamado a sumarnos al camino de liberación de ellos y ellas.

1.7 Los “otros” y “otras” excluidos y excluidas transparentan una imagen de Dios cuya trascendencia absoluta consiste no en estar fuera de la historia, sino en estar precisamente en el corazón de ella, en el reverso, junto a los pobres, los “otros” excluidos fuera de la ciudad. Allí es donde el Dios del Reino “aparece” como el absolutamente “Otro”, Alteridad Absoluta para todo sistema y para todo discurso, y se nos revela el misterio de su amor gratuito que recrea y transforma el mundo desde la perspectiva de los excluidos y excluidas.

Respecto a las consecuencias y temas concurrentes que se derivan del estudio

El cruce de estas dos dimensiones presentes de la vida de los pobres –la alteridad y la exclusión– entraña la confluencia en ellos –en sus acciones de liberación– del misterio de iniquidad y del misterio de alteridad, ambos “articulados” en torno al misterio de liberación.

2.2 Alteridad y horizonte de liberación son dos claves hermenéuticas que articulan y dan un suelo común a las distintas teologías de liberación que vienen construyéndose en estos años. Ellas señalan un necesario camino de reflexión en el contexto actual de la TLL y las distintas TL’s de otras latitudes.

2.3 La TLL se concibe toda ella como una “teopraxeología fundamental” en la medida que nace y se construye a partir de la pregunta-clamor fundamental sobre la posibilidad y la manera de articular un discurso sobre Dios desde la realidad de los pobres. En esta manera de surgir el discurso teológico –desde la experiencia de encuentro con los pobres, alteridad excluida– confluyen el método teológico y la espiritualidad de la TLL. A partir de esta identificación se abre la perspectiva de una teopraxeología fundamental que se va construyendo en la medida que se va ejerciendo esta manera de hacer teología, en la comunidad de fe, en el caminar del pueblo, con la praxis-contemplación inicial y con la reflexión segunda.

2.4 En el ejercicio de su ser sujetos teologal-teológicos, los pobres “con fe en el Dios del Reino” articulan una teopraxeología fundamental; dan razón de su esperanza

con acciones de liberación y su clamor orante; articulan un discurso relevante y creíble sobre Dios en medio de la exclusión y la pobreza. Esta tarea y con este énfasis en el protagonismo de los pobres-sujeto es relevante para los desafíos del contexto actual en que el enseñoramiento del Mercado produce un discurso único, generando exclusión a partir de anular o diluir la cualidad de sujetos de las personas y grupos sociales.

2.5 A partir de este ejercicio de teopraxeología fundamental protagonizada por los sujetos teológicos se fortalecen diversas teologías de la liberación. Los pobres dan razón de sus esperanza. En el escenario actual, este proceso construye un cristianismo policéntrico, operando un cambio de paradigma teológico y eclesiológico.

BIBLIOGRAFÍA

De Gustavo Gutiérrez:

Libros

Gutiérrez Merino, Gustavo. 1977a. *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP

__________. 1980. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Novena edición. Salamanca: Sígueme.

__________. 1982. *La fuerza histórica de los pobres*. Segunda edición en español. Salamanca: Sígueme.

__________. 1983. *Beber en su propio pozo*. *El itinerario espiritual de un pueblo*. Primera edición. Lima: CEP.

__________. 1986a. *La verdad los hará libres. Confrontaciones*. Lima: CEP.

__________. 1986b. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión teológica sobre el libro de Job*. Lima: CEP.

__________. 1992a. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: CEP.

__________. 1994. *El Dios de la vida*. Segunda edición española. Salamanca: Sígueme.

__________. 1996. *Densidad del presente. Selección de artículos*. Lima: IBC – CEP.

__________. 2003a. *Densidad del presente*. Edición española condensada. Salamanca: Sígueme.

Artículos

Gutiérrez, Gustavo. 1973a. "Evangelio y praxis de liberación", en Instituto Fe y Secularidad 1973, 231–245.

__________. 1974. "Praxis de liberación. Teología y anuncio", en *Concilium* 96: 351 – 374

__________. 1977b. "Los pobres en la Iglesia", en *Concilium* 124: 103-109.

__________. 1984. "Quehacer teológico y experiencia eclesial" en *Concilium* 196: 401-406.

__________. 1986c. "Entrevista. Lima, enero de 1986" en Tamez 1986, 51-59.

__________. 1990a. “Hacia el quinto centenario”, en Boff y Elizondo 1990, 373-383.

__________. 1990b. “Pobres y opción fundamental”, en Ellacuría y Sobrino 1990, 303-321.

__________. 1992b. “A los amigos del Encuentro de El Escorial”. En Comblin, González Faus y Sobrino 1993, 15-16.

__________. 1994. “De marginado a discípulo”, en *Concilium 254*: 115 – 125.

__________. 1995. “Renovar la opción por los pobres”, en *Revista latinoamericana de teología 36*: 269-280.

__________. 2001. “Quehacer teológico y experiencia eclesial”, en Tamayo-Acosta y Bosch 2001, 241-256.

__________. 2003b. “Situación y tareas de la teología de la liberación”, en Gutiérrez 2003, 89-111.

General: Libros

Arias, Marta y José María Vera. 2002. *Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional, ¿una ayuda para los países pobres?* Cuadernos Cristianismo y Justicia N° 112. Barcelona: Cristianismo y Justicia.

Araya, Victorio. 1983. *El Dios de los pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José: DEI.

Assmann, Hugo. 1989. *La idolatría del Mercado*. San José: DEI.

___________. 1994. *Economía y religión*. San José: DEI.

Aquino, María Pilar. 1992. *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: DEI.

Batista, Israel (Ed.). 2004. *Gracia, cruz y esperanza en América Latina*. Quito: CLAI.

Comblin, José, José I. González Faus y Jon Sobrino (Eds.). 1993. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta.

Boff, Leonardo. 1996. *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

CELAM. 1968. *Documentos pastorales de la Segunda Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano, Medellín - Colombia Agosto-Septiembre 1968*. Buenos Aires: Búsqueda.

CELAM. 1982. *Tercera conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Segunda Edición. San José (Costa Rica): Conferencia episcopal costarricense.

Duque, José (Ed.). 1996. *Por una sociedad donde quepan todos*. San José: DEI.

Dussel, Enrique. 1973. *Para un ética de la liberación Latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

__________. 1974. *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II*. Buenos. Aires: Latinoamericana libros SRL

__________. 1985. *Filosofía de la liberación*. (Tercera edición castellana). Buenos Aires: La Aurora.

__________. 1994a. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. (Conferencias de Frankfurt, Octubre de 1992)* La Paz: Plural y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA.

__________. 1994b. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

__________. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. 1990. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* 1. Madrid: Trotta.

Floristán, Casiano y Juan José Tamayo-Acosta. 1993. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta.

Gebara, Ivone. 1989. *Intuiciones ecofeministas: ensayos para repensar el conocimiento y la religión.* Montevideo: Doble click.

Gogol, Eugene. 2004. *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

González Álvarez, José Luis. 1983. *Ética latinoamericana*. Bogotá: USTA.

Guchteneere, Pedro, Pilar García y Servacio Thissen. 1973. *Signos de liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1969-1973*. Lima: CEP.

García Linera, Álvaro, R. Gutiérrez, R. Prada, F. Quispe y L. Tapia. 2001. *Tiempos de rebelión*. La Paz: Comuna.

Gutiérrez, Germán. 2001. *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz. 1997. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Segunda Edición. San José: DEI.

__________. (Compilador). 1999. *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

Instituto Fe y Secularidad. 1973. *Fe cristiana y cambio social en América Latina (Encuentro de El Escorial, 1972)*. Salamanca: Sígueme.

Lévinas, Emanuel. 2002. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Sexta edición española. Salamanca: Sígueme.

Lois, Julio. 1988. *Teología de la Liberación: opción por los pobres*. San José: DEI.

Lora, Carmen, P. Tappatá., C. Tovar, S. Villarán, P. Guchteneere y A. Reusens. 1978. *Signos de lucha y esperanza: testimonios de la Iglesia en América Latina 1973-1978*. Lima: CEP.

Manresa, Fernando. 1991. *Asumir, corregir, plenificar I y II. Una propuesta de Teología Fundamental*. Instituto de Teología Fudamental San Cugat de Valles. Barcelona: Cristianismo y Justicia.

Mària Serrano, Josep F. 1997. *E. Lévinas: entre el deseo de pan y el deseo de Dios*. Cuadernos "Institut de Teologia Fonamental San Cugat de Valles". Barcelona: Cristianismo y Justicia.

Martínez Gordo, Jesús. 1993. *Del miedo a la libertad al miedo a la solidaridad. Debate con ocasión de una tesis*. Cuadernos "Institut der Teología Fonamental San Cugat de Valles" N° 23. Barcelona: Cristianismo y Justicia.

May, Roy. 2002. *Ética y medioambiente. Hacia una vida sostenible*. San José: DEI.

Mires, Fernando. 1991. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Segunda edición. San José: DEI.

Morcillo, Casimiro. 1965. *Concilio Vaticano Segundo II. Constituciones. Decretos. Decalaraciones. Documentos pontificios complementarios*. Madrid. Ed. Católica S.A.

Oliveros Maqueo, Roberto. 1977. *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966 – 1977)*. Lima: CEP.

Pacomio, L, F. Ardusso, G. Ferreti, G. Ghiberti, G. Moioli, D. Mosso, G. Piana, L. Serentha. 1982. *Diccionario teológico interdisciplinar III*. Salamanca: Sígueme.

Patzi, Félix. 1999. *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígeno-campesinos (1983-1998).* La Paz: Comuna.

Pixley, Jorge y Clodovis Boff. 1986. *Opción por los pobres*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Real Academia Española. 1991. *Diccionario de la lengua española II*. Vigésima edición. Madrid: RAE.

Richard, Pablo. 2004. *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación en el contexto actual de Globalización*. San José: DEI.

Romero, Catalina y Carmen Lora (Coord). 1989. *Teología y Liberación: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez I. Perspectivas y desafíos*. Lima CEP-IBC.

Sobrino, Jon. 1982. *Jesús en América Latina (su significado para la fe y la cristología)*. San Salvador: UCA.

Sung, Jung Mo. 1991. *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*. San José: DEI.

__________. 1993. *Neoliberalismo y pobreza: una economía sin corazón*. San José: DEI.

__________. 2005. *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José: DEI.

Susin, Luiz Carlos. 2001. *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Santander: Sal Terrae.

Tamayo-Acosta, Juan José. 1994. *Presente y futuro de la Teología de la Liberación.* Madrid: San Pablo.

__________. 1995. *La marginación, lugar social de los cristianos*. Madrid: Trotta.

__________. 1996. *Hacia la comunidad IV. Imágenes de Jesús. Condicionamientos sociales, culturales, religiosos y de género*. Madrid: Trotta.

__________. 2000. *Para comprender la Teología de la Liberación*. 5ª Edición. Estella (Navarra): Verbo Divino.

__________. 2003. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.

Tamayo-Acosta, Juan José y Juan Bosch (Eds.). 2001. *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Tamez, Elsa (Comp.). 1986. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI.

__________. 1989. *Las mujeres toman la palabra. Respuestas a teólogos de la liberación que hablan sobre la mujer*. San José: DEI.

__________. 1991. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* San José: DEI.

Thai-Hop, Nguyen (Coord.). 1991. *Teología y Liberación: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez II. Escritura y Espiritualidad.* Lima CEP-IBC.

Villegas, Carlos. 2000. *Estrategia para la reducción de la pobreza. Política social de ajuste estructural*. La Paz: CEDLA.

General: Artículos

Althaus-Reid, Marcella María. 2000. “La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales” en *Concilium* 287: 565-573.

Beozzo, José Oscar. 1990. “Los nativos, humillados y explotados” en *Concilium* 232: 451-464.

Boff, Leonardo y Virgilio Elizondo. 1986. “Teología desde la óptica de los pobres” en *Concilium* 207: 165-168.

Brisson, Maryse. 1999. “La globalización capitalista… una exigencia de las ganancias”, en Hinkelammert 1999, 55-104.

Comblin, José. 1993. “La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo” en Comblin, González Faus y Sobrino 1993, 29-56.

Chávez, María. 2002. “La presencia de los ausentes (Junto a Job: las y los Jobes)” en *Fe y Pueblo* Segunda Época 2: 75-85.

Dussel, Enrique. 1974. “Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto”, en *Concilium* 96: 328-352.

__________. 1979. “La cristiandad moderna ante el otro. Del indio rudo al bon sauvage”, en *Concilium* 150: 498-506.

__________. 1981. “Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente”, en *Concilium* 164: 80-89.

__________. 1994b. “Ensayos de historia de la filosofía y filosofía de la liberación” en Dussel 1994b, 13-54.

__________. 2003. “Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación” en *Concilium* 300: 281-294.

Ellacuría, Ignacio. 1977. “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, en *Concilium* 125: 286-290.

Ellacuría, Ignacio y Pablo Richard. 1993. “Pobres – Pobreza” en Floristán y Tamayo-Acosta 1993, 1030-1057.

Escanone, Juan Carlos. 1984. “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas” en *Selección de Teología* 92: 268-280.

__________. 2001. “Treinta años de teología en América Latina” en Susin 2001, 182-189.

Esquivel, Julia. 1990. “La mujer, conquistada y violada” en *Concilium* 232: 439-450.

Floristán, Casiano. 2003. “Gustavo Gutiérrez, su persona, su teología y su espiritualidad” en Gutiérrez 2003, 9-16.

Gallardo, Helio. 2002. “Imaginarios sobre el pobre en América Latina”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 101: 59-70.

Gebara, Ivone. 1986. “Entrevista. Recife junio de 1986” en Tamez 1986, 117-125.

__________. 1987. “La opción por los pobres como opción por la mujer pobre” en *Concilium* 214: 463-472.

__________. 1993. “Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano” en Comblin, González Faus y Sobrino 1993, 199-213.

__________. 2001. “Itinerario teológico. Una breve introducción” en Tamayo-Acosta y Bosch 2001, 229-239.

Guillot, Daniel E. 2002. “Introducción” en Lévinas 2002, 13-45.

Hinkelammert, Franz. 1996. “La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado” en Duque 1996, 53-86.

Hurbon, Laënnec. 1990. “La trata y la esclavitud de negros en América” en *Concilium* 232: 465-478.

Libanio, Juan Bautista. 1993. “Panorama de la teología de América latina en los últimos veinte años” en Comblin, González Faus y Sobrino 1993, 57-78.

Mesters, Carlos. 1986. “Entrevista. San Paulo Junio de 1986” en Tamez 1986, 89-94.

Metz, Juan Bautista. 2001. “Significado de la teología latinoamericana para mi teología” en Susin 2001, 138-139.

Pacomio, L, F. Ardusso, G. Ferreti, G. Ghiberti, G. Moioli, D. Mosso, G. Piana, L. Serentha. 1982. “Historia. Punto de vista filosófico”*, en Diccionario teológico interdisciplinar III*. Salamanca: Sígueme.

Patzi, Félix. 2002. “Movimiento aymara: una utopía razonada contra el fatalismo de la democracia neoliberal” en *Temas Sociales* 23.

Richard, Pablo. 1990. “Teología en la Teología de la Liberación” en Ellacuría y Sobrino 1990, 201-222.

__________. 1999. “Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado” en Hinkelammert (Comp.) 1999, 223-237.

Richard, Pablo e Ignacio Ellacuría. 1993. “Pobreza / Pobres” en Floristán y Tamayo-Acosta, 1993, 1030-1057.

Sobrino, Jon. 1984. “Espiritualidad y liberación”, en *Selección de Teología* 92: 295-306.

__________. 1990. “Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé” en *Concilium* 232: 497-508.

__________. 2001. “Teología desde la realidad” en Susin 2001, 140-156.

Tamayo-Acosta, Juan José. 2001b. “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, en Tamayo y Bosch 2001, 11-52.

__________. 2003a. “Dignidad y liberación: perspectiva teológica y política”, en *Concilium* 300: 253-264.

__________. 2005. “Foro Mundial Teología y Liberación para otro mundo posible”, en *Pasos* 118: 32-39.

Tamez, Elsa. 2004. “Sobre las experiencias en los seres humanos. Gracia de Dios y dignidad humana”, en Batista 2004, 241-251.

Torres Queiruga, Andrés. 1993. “Revelación” en Floristán y Tamayo-Acosta 1993, 1216-1232.

Vigil, José María. 1997. “¿Cambio de paradigma en la Teología de la Liberación?” en *Alternativas* 8: 27-46.

Wagua, Alban. 1990. “Consecuencias actuales de la invasión europea. Visión indígena” en *Concilium* 232: 417-428.

Tesis:

Miranda Hernández, Miguel A. 1992. Una reflexión sobre el problema del mal a partir del paradigma de la filosofía de Arturo Schopenhauer. Tesis, Universidad Católica Boliviana.

Pimentel Chacón, Jonathan. 2005. El problema del mal en la teología de Jon Sobrino. Tesis, Universidad Bíblica Latinoamericana.

Román López, Ángel Eduardo. 2003. Teología latinoamericana de liberación. Historia, pertinencia y método teológico. Tesis, Universidad Bíblica Latinoamericana.

Archivos de Internet:

Banco Mundial. "Collection of poems and Personal Accounts of Poverty. Gustavo Gutiérrez, A Theology of Liberation", disponible en internet en: http://web.woeldbank.org/WBSITE/(EXTERNAL/TOPICS/EXTROVERTY/EXTPA/0,,conctentMDK:20161145~menuPK:435040~pagePK:14895~piPK:216618~thesitePK:430367,00.html. Actualizada a 14/05/04. Fecha de acceso: 5 de Agosto de 2005.

Banco Mundial. "Entender la pobreza. ¿Qué es la pobreza?", disponible en internet en: http://www1.worldbank.org/prem/poverty/spanish/mission/index.htm. Actualización: 14/05/04. Fecha de acceso: 11 de Agosto de 2005.

Banco Mundial. "Medir la pobreza. ¿Cómo se mide la pobreza a nivel de país?", disponible en internet en: http://www1.worldbank.org/prem/poverty/spanish/mission/up2.htm. Actualización: 14/05/04. Fecha de acceso: 11 de Agosto de 2005.

Banco Mundial. "Quiénes somos. ¿Qué es el Banco Mundial?", disponible en internet en:http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/QUIENESSOMOS/0,,menuPK:64058517%257EpagePK:64057857%257EpiPK:64057865%257EtheSitePK:263702,00.html. Actualización: 14/05/04. Fecha de acceso: 11 de Agosto de 2005.

Banco Mundial. "Escuche las voces", disponible en internet en: http://www1.worldbank.org/prem/poverty/spanish/voices/listen-findings.htm#5. Actualización: 14/05/04. Fecha de acceso: 11 de Agosto de 2005.

Boff, Clodovis. "Ecología. Planteamiento de la cuestión", disponible en: http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm. Fecha de acceso: 27 de Junio de 2005.

Centro de estudios para el desarrollo laboral y agrario (CEDLA). "Documentos de trabajo sobre el alivio HIPC, la Estrategia boliviana de Reducción de la Pobreza y los procesos del Diálogo Nacional", disponible en: http://www.cedla.org/documentos_de_trabajo.html. Fecha de ingreso: 25 de Noviembre de 2004.

__________. "Publicaciones sobre deuda externa, alivio HIPC y política social en Bolivia", disponible en internet en: http://www.cedla.org/publicacionescedla-**Nuevo**2002072214448.html. Fecha de ingreso: 25 de Noviembre de 2004.

Estermann, José. "La filosofía andina como alteridad que interpela. Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental", disponible en http://www.iseatbolivia.org/template/publicaReci/AlteridadAndina.pdf Fecha de ingreso: 25 de Julio de 2005.

Frisotti, Héctor. "Pueblo negro y Biblia. Replanteamiento histórico", disponible en internet en: http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm. Fecha de acceso: 27 de Junio de 2005.

López Hernández, Eleazar. "Teologías indias hoy", disponible en: http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm. Fecha de acceso: 27 de Junio de 2005.

Pintos, Juan Luis. "Los imaginarios sociales. Una nueva construcción de la realidad social", disponible en internet: http://www.web.usc.es/~jlpintos/imaginarios.htm. Fecha de acceso; 31 de Julio de 2005.

Segundo, Juan Luis. "La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio" disponible en: http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm. Fecha de acceso: 27 de Junio de 2005.

Sobrino, Jon. "¿Qué queda de la Teología de a Liberación?" disponible en: http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm. Fecha de acceso: 27 de Junio de 2005

Vigil, José María. "¿Qué queda de la Teología de la opción por los pobres?", disponible en: http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm. Fecha de acceso: 27 de Junio de 2005

Otras fuentes:

CEDLA - INGES. 2004a. “Documentos de memoria y conclusiones del Encuentro Hemisférico Deuda externa, Acción Social, situación de los PRSP’s en Bolivia, Honduras y Nicaragua”. La Paz - Managua: CEDLA – INGES.

__________. 2004b. “Comunicado de prensa. Encuentro Hemisférico desde la Sociedad Civil sobre Deuda Externa y Estrategias de Reducción de la Pobreza, y movilización Social Bolivia-Honduras-Nicaragua”. 18 de Junio 2004. Managua en CEDLA-INGES, 2004a.

Kruse, Thomas. 2004. “PRSP: una mirada desde Bolivia”. Presentación en Power Point y conferencia 17 de Junio 2004, en CEDLA – INGES, 2004a.